

Andrei
OIŞTEANU

Narcotice în cultura română

Istorie, religie şi literatură

POLIROM

Pe copertă: *Boieri români*, Școala germană, cca 1800 (montaj grafic de Florin Pădurean)

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

OIȘTEANU, ANDREI
Narcotice în cultura română: istorie, religie și literatură / Andrei Oișteanu. – Ed. a 3-a, rev. – Iași: Polirom, 2014
Bibliogr.
Index

ISBN print: 978-973-46-4435-3
ISBN ePub: 978-973-46-2213-9
ISBN PDF: 978-973-46-3022-6

008(498)

Printed in ROMANIA

Andrei
OIŞTEANU

Narcotice în cultura română

Istorie, religie şi literatură

Ediția a III-a revăzută, adăugită și ilustrată

POLIROM
2014

ANDREI OIȘTEANU (n. 1948) este cercetător la *Institutul de Istorie a Religiilor* (Academia Română), conferențiar la *Centrul de Studii Ebraice* (Universitatea din București) și președinte al *Asociației Române de Istorie a Religiilor*. Domeniile sale predilecte sunt etnologia, antropologia culturală, istoria religiilor și a mentalităților. Este doctor în științe umaniste (Universitatea din București) și membru al *Uniunii Scriitorilor din România*.

Cărți publicate în limba română: *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Dacia, 1980 (ediția a II-a, Polirom, 2012); *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Minerva, 1989; *Cutia cu bătrâni* (roman), Meta, 1995 (ediția a II-a, Cartea Românească, 2005; ediția a III-a, Polirom, 2012); *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, 1997 (ediția a II-a, 1998); *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Humanitas, 2001 (ediția a II-a, 2004; ediția a III-a, Polirom, 2012) (Premiul Uniunii Scriitorilor din România – Asociația București; Marele Premiu al ASPRO – Asociația Scriitorilor Profesioniști din România; Premiul pentru cea mai valoroasă carte acordat de revista *Sfera Politicii* și Fundația „Societatea Civilă”; Premiul Fundației „Sara & Haim Ianculovici” – Israel); *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, 2004 (ediția a II-a, 2013); *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Polirom, 2007; *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, Polirom, 2010 (ediția a II-a, 2011) (Premiul special al Uniunii Scriitorilor din România); *Sexualitate și societate. Istorie, religie și literatură* (în lucru).

Cărți publicate în alte limbi: *Cosmos versus Chaos: Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999; *Das Bild des Juden in der rumänischen Volkskultur*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2002; *A képzeletbeli zsidó a roman kultúrában* (ediția în limba maghiară a volumului *Imaginea evreului*), Kriterion Könyvkiadó, 2005; *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, Edizioni Fiorini, Verona, 2008; *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Central-East European Cultures*, University of Nebraska Press, 2009 (Premiul A.D. Xenopol al Academiei Române); *Konstruktionen des Judenbildes: Rumänische und Ostmitteleuropäische Stereotypen des Antisemitismus*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2010; *Les Images du Juif: Clichés antisémites dans la culture roumaine*, Éditions Non Lieu, Paris, 2013; *Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und Literatur*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2013.

Andrei Oișteanu a fost distins cu *Ordine della Stella della Solidarietà Italiana* conferit de Președintele Italiei (2005) și cu *Ordinul Național Steaua României* conferit de Președintele României (2006). A contribuit cu studii și eseuri la peste treizeci de volume colective publicate în țară și străinătate. Lucrările sale au fost publicate în SUA, Germania, Italia, Franța, Marea Britanie, Austria, Olanda, Belgia, Israel, Croația, Polonia, Cehia, Ungaria, Republica Moldova. În 2012, Editura Polirom a inițiat seria de autor „Andrei Oișteanu”, în care au mai apărut până în prezent *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, *Cutia cu bătrâni* (roman) și *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*.

Cuvânt înainte

De regulă, cărțile care descriu experiențe narcotice și stupefiante încep cumva defensiv, cu un fel de scuză, cu o dezvinovățire, cu o atenționare sau, în orice caz, cu formularea unor rezerve din partea editorului sau a autorului (care uneori se ascunde în spatele unui pseudonim).

În 1821, de pildă, Thomas De Quincey își începea confesiunile de opioman justificându-se față de „amabilul cititor" și cerându-și scuze că a trecut „peste acele rețineri delicate care ne opresc pe cei mai mulți să ne mărturisim public greșelile și slăbiciunile". Urmează pagini întregi cu încercări de dezvinovățire: „Faptul de a-mi recunoaște greșeala nu înseamnă că mă socotesc vinovat. Slăbiciunea și nefericirea nu înseamnă numaidecât vină". Și chiar dacă ar fi o vină, conchidea romanticul englez, ea ar fi compensată cu prisosință de „folosul adus altora înfățișând o experiență plătită cu un preț atât de greu de suferință și înfrângere de sine". De Quincey era îngrijorat de faptul că spovedaniile sale vor revolta „spiritul englez". Și asta pentru că, prin *Confesiunile* sale, el ar „smulge pudica draperie" care acoperă spectacolul unui om ce își prezintă lumii „cicatricele morale" (*Confessions of an English Opium-Eater*, 1822) (1). Poetul romantic englez a apelat la toate aceste justificări și explicații defensive în condițiile în care, inițial, în 1821, el și-a publicat anonim lucrarea în *London Magazine*. Abia textul publicat în volum în 1822 conținea pe copertă numele autorului.

Nu doar „spiritul englez" putea fi ultragiat în epocă, ci „spiritul burghez" în general. Peste câteva decenii, Charles Baudelaire își deschidea propriile mărturisiri de opioman citând chiar unele dintre dezvinovățirile de mai sus formulate de Thomas De Quincey. Opiomania nu este o crimă (îi explica Baudelaire burghezului generic), ci o slăbiciune, „și încă o slăbiciune atât de ușor de iertat!". „Beneficiul ce rezultă pentru altcineva din notațiile unei experiențe cumpărate cu un preț atât de greu – conchidea poetul francez, mergând pe urmele lui De Quincey – poate compensa din plin violentarea pudorii morale și crea o legitimă excepție" (*Les Paradis artificiels*, 1860) (2). Baudelaire a tradus în franceză *Confesiunile* lui Thomas De Quincey, dar lucrarea fusese tradusă (și adaptată) încă din 1828 de un scriitor francez care și-a protejat identitatea în spatele a

trei inițiale: A.D.M. Ulterior s-a stabilit că era vorba de tânărul poet romantic Alfred de Musset.

La rândul său, poetul opioman Jean Cocteau – atunci când își prezenta în mod public chinurile sevrajului și suferința *au ralenti* – își deschidea jurnalul dezintoxicării simțindu-se ca un acuzat în fața unui tribunal inchizitorial: „Aici îl văd pe procurorul care se pregătește să ia cuvântul. Numai că eu nu depun mărturie. Nu pledez. Nu judec. Depun doar dovezi incriminatorii și dezincriminatorii la dosarul procesului opiumului" (*Opium. Journal d'une désintoxication*, 1930) (3). Totuși, până la urmă, Jean Cocteau a dat verdictul sub forma unei cvasi-dezincriminări: n-ar fi neapărat o crimă să fumezi opium. „Singura crimă este să fii superficial", a citat Cocteau un alt poet opiofil, pe Oscar Wilde (*De profundis*, 1897).

Uneori, paratrăsnetul e pus nu doar de autor, ci și de editor. Beatnicul William S. Burroughs s-a protejat publicându-și sub pseudonimul William Lee romanul vieții sale de morfinoman (*Junky. Confessions of an Unredeemed Drug Addict*, 1953). Editorul a simțit și el nevoia să se ocrotească, introducând chiar în text (lucru puțin uzual) note de luare a distanței față de afirmațiile autorului. Mai mult decât atât, a pretins că o face pentru a-l proteja pe cititor: „Pentru protecția cititorului, am inserat între paranteze note pentru a indica locurile în care autorul se depărtează de opiniile medicale general acceptate sau în care face alte declarații nefondate în încercarea de a-și justifica acțiunile" (4). În edițiile următoare ale cărții, devenită între timp de referință, editorii au renunțat atât la avertisment, cât și la note. Iar autorul a renunțat la pseudonim (5).

Iată și un avertisment al unui editor francez la începutul unei antologii literar-artistice, din 1997, privind fumatul: „Prezenta antologie nu constituie nici o apologie a tutunului, nici o incitare la folosirea lui. În realitate, utilizarea tutunului dăunează sănătății fumătorilor și a celor din jurul acestora etc." (6). În zilele noastre, în cărțile cu atitudine mai liberală privind „cultura narcoticelor", editorul se simte obligat să includă în prefața volumului o atenționare tranșantă privind legislația prohibitivă în vigoare. Iată, de pildă, un astfel de avertisment editoral într-un volum privind cultura psihedelică a *cannabis*-ului, volum publicat în SUA în 2003: „În Statele Unite ale Americii, cultivarea, posesia și furnizarea plantei *cannabis* sunt infracțiuni penale și implică închisoarea. Editorul nu intenționează să încurajeze cultivarea, posesia sau folosirea *cannabis*-ului. Cartea este publicată doar în scop informativ" (7).

În fine, iată și un exemplu din literatura română contemporană. Radu Paraschivescu pune ironic ca *motto* la un roman al său (*Balul fantomelor*, RAO, București, 2000) un text scris în limba frustă a *Codului Penal*: „Producerea, deținerea sau orice operațiune privind circulația produselor ori substanțelor stupefiante sau toxice, cultivarea în scop de prelucrare a plantelor care conțin astfel de substanțe ori experimentarea produselor

sau substanțelor toxice, toate acestea fără drept, se pedepsesc cu închisoare de la 3 la 5 ani etc." (*Cod Penal*, art. 312) (8).

*
*   *

S-ar cuveni probabil ca și această carte să înceapă cu formularea unor rezerve. Poate nu chiar rezerve, dar câteva explicații ar fi, cred, bine-venite. Cu peste două decenii în urmă, în 1988, am publicat în *Revista de istorie și teorie literară* un studiu despre folosirea plantelor narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean (9). Am cercetat mărturii istorice, etnologice și istorico-religioase, încercând să urmăresc fenomenul din Antichitate până în epoca premodernă, interesându-mă utilizarea plantelor psihotrope de către populația autohtonă anume în scopuri religioase și magico-rituale.

Nu este nevoie să insist asupra motivelor pentru care un astfel de subiect era prohibit în anii '80, în timpul regimului comunist. Atât religia, „opium pentru popor" (Karl Marx, 1843), cât și opiumul propriu-zis erau puse la index. Iar a discuta despre un lucru interzis era interzis. Pentru a nu atrage atenția organelor cenzurii comuniste – riguroase, conștiincioase, dar și foarte adesea stupide –, am optat pentru un titlu cât mai neutru. Un titlu din care să nu rezulte că este vorba de utilizarea drogurilor de către autohtoni și, cu atât mai puțin, în cadrul ritualurilor magico-religioase. Astfel, n-am folosit în titlu alarmanta expresie „plante narcotice și halucinogene", ci una având aproape aceeași valoare semantică, dar fiind mai puțin uzuală: „plante psihotrope".

Etnologii români au eludat, de regulă, subiectul utilizării narcoticelor în societățile arhaice și tradiționale. Conform propagandei naționalist-comuniste (parțial și celei pre- și postcomuniste), geto-dacii erau oameni drepți, curajoși, harnici și morali. Scoasă din context, cunoscuta afirmație a lui Herodot („Geții sunt cei mai viteji și mai drepți dintre traci") devenise un slogan al național-comunismului. Informațiile documentare despre fumigațiile cu plante narcotice, sacrificiile umane, superstițiile păgâne și despre alte năravuri și metehne considerate ciudate trebuiau ocultate sau marginalizate pentru că stricau profilul moral al strămoșului.

Tema a fost tabuizată nu numai din pricina unor constipate și găunoase mentalități naționalist-comuniste, ci și din cauza unui mod inadecvat de raportare a omului de știință la fenomenul în discuție. Mă refer în primul rând la dificultatea cercetătorilor români (uneori și a celor străini) de a se detașa de coordonatele etice ale epocii noastre, o epocă, într-adevăr, profund marcată de flagelul toxicomaniei. Or, în cazul studiilor de antropologie culturală, analizarea mentalităților arhaice în funcție de criterii etice este inadecvată, mai ales când sunt folosite criterii

morale contemporane cercetătorului, și nu mentalităților cercetate. Simplificând, este ca și cum un istoric al religiilor ar studia, de pildă, sacrificiile umane înfăptuite de o populație antică și ar face considerații privind imoralitatea uciderii unor oameni nevinovați. Totuși, în prezentul studiu nu am abandonat complet perspectiva etică. Ea își are importanța ei într-un studiu de istorie a ideilor și de evoluție a mentalităților. Doar că nu perspectiva morală a fost dominantă pe parcursul cărții.

În ceea ce privește prima secțiune a lucrării, am convingerea că studierea fără prejudecăți a subiectului în discuție este profitabilă nu numai pentru mai buna cunoaștere a botanicii populare și a folclorului medical românesc, dar și pentru elucidarea unor aspecte inedite de magie, mitologie populară și istorie a religiilor în spațiul cultural românesc.

*
*   *

În ultimii ani am extins cercetarea în domeniul utilizării narcoticelor în spațiul românesc asupra modului în care unii intelectuali, scriitori și artiști din epoca modernă și cea contemporană s-au raportat la diferite plante și substanțe psihotrope. Cazurile sunt multiple și diverse. De la savanți care au studiat folosirea remediilor narcotice în Orient (Nicolae Milescu Spătarul, Dimitrie Cantemir, J.M. Honigberger, Mircea Eliade), până la scriitori care s-au sinucis folosind opiacee (Daniil Scavinschi, Alexandru Odobescu); de la scriitori care au folosit substanțe narcotice din rațiuni medicale (cazul lui Eminescu și cel al lui Odobescu), până la cei care le-au utilizat în căutarea „paradisurilor artificiale” (Alexandru Macedonski); de la poeți care și-au administrat narcotice pentru hrănirea imaginației și forțarea creativității (Tristan Tzara, Ion Barbu ș.a.), până la cei care au folosit încărcătura simbolică a numelor drogurilor pentru a-și potența mesajul poetic (Geo Bogza, Sașa Pană, Victor Brauner); de la savanți care au experimentat efectele substanțelor psihedelice pe ei înșiși sau pe alți subiecți, în scopul îmbunătățirii cunoștințelor neuro-psihiatrice (Nicolae Leon, Eduard Pamfil, Gh. Marinescu), până la cei care au studiat utilizarea plantelor psihotrope în cadrul manifestărilor religioase și magico-rituale (Mircea Eliade, I.P. Culianu); de la romancieri ale căror personaje își administrează substanțe stupefiante (Mateiu Caragiale, Henriette Yvonne Stahl, Mircea Cărtărescu, Alexandru Vakulovski ș.a.), până la scriitori care își relatează și analizează propriile experiențe narcotice (Andrei Codrescu, Alin Fumurescu, Dragoș Bucurenci). Desigur, sunt intelectuali care se încadrează nu doar în una, ci în două-trei din categoriile prezentate mai sus.

Anume în această carte am fost mai generos ca de obicei în ceea ce privește numărul și lungimea citatelor. Am făcut-o în mod deliberat

pentru ca, măcar parțial, să suplinesc sărăcia bibliografiei în limba română în domeniul folosirii narcoticelor. Am făcut-o, de asemenea, pentru a-i prezenta cititorului chiar cuvintele și metaforele utilizate de cei care, într-un fel sau altul, au avut de-a face cu plantele și substanțele psihotrope. În ceea ce privește descrierea efectelor narcoticelor, limbajul este un factor esențial.

În titlul și în cursul lucrării am folosit termenul „narcotic" într-un sens generic, cu valoare semantică foarte largă. Practic, prin „narcotic" denumesc orice plantă/substanță activă care modifică starea psiho-mentală (*Altered State of Mind* sau *Altered State of Consciousness*), de la cele mai „inocente" plante stimulatoare (tutun, cafea, ceai etc.) până la cele mai puternice substanțe halucinogene și psihedelice (opium, mescalină, LSD etc.). Într-o lucrare devenită clasică (*Phantastica: Narcotic and Stimulating Drugs*, Berlin, 1924), farmacistul german Louis Lewin a alcătuit o tipologie a plantelor și substanțelor psihotrope în funcție de efectele pe care le produc. Lewin a propus cinci categorii: *Euphorica* (opium și derivate: morfină, heroină; cocaină etc.), *Phantastica* (peyotl – mescalină, *cannabis indica* etc.), *Inebriantia* (alcool, eter, cloroform etc.), *Hypnotica* (veronal, chloral, bromură etc.) și *Exitantia* (tutun, cafea, ceai, camfor, betel etc.) (10). Cu toate limitele inerente epocii, această clasificare – *mutatis mutandis* – a rămas în bună măsură în vigoare. În orice caz, tratatele serioase de toxicomanie și enciclopediile de plante și substanțe psihoactive se referă și la efectele faste și nefaste ale alcoolului, tutunului, cafelei și ceaiului. Faptul că aceste narcotice sunt astăzi legale nu le face mai puțin narcotice.

În această nouă ediție a cărții am mărit numărul de ilustrații, am revizuit mai multe capitole și am adus adăugiri, uneori substanțiale. Cifrele dintre paranteze trimit la notele de la sfârșitul celor două secțiuni ale cărții, cele culese cu ***bold-italic*** referindu-se la note-comentarii.

*
* *

Într-un text din 2003, intitulat *Mai e nevoie de biografii?*, Mircea Cărtărescu – intrigat de „biografiile șablonizate și falsificate" ale scriitorilor români – scria următoarele: „Biografia autorilor era plicticoasă și greu de suportat în istoriile literare clasice nu numai datorită acumulării seci de date, ci și sentimentului că ți se vinde o butaforie, sentiment pe care l-am avut de-atâtea ori ca student ascultând cursuri despre olimpianismul lui Odobescu (fără să se sufle o vorbă despre sinuciderea lui din dragoste și despre morfinomania sa)" (11).

Nu mi-am propus să fac aici abuz de „biografism". Nu este vorba de a analiza în ce măsură fiecare detaliu biografic al scriitorului s-a răsfrânt

în operă sau a influențat-o. Consumul de substanțe psihotrope nu este doar un simplu „detaliu biografic”. De regulă, narcoticele modifică starea neuropsihică a scriitorului și, adeseori, îi marchează în mod substanțial viața și opera.

Dificultatea documentării s-a datorat în primul rând faptului că tema utilizării narcoticelor a fost tabuizată în exces, existând foarte puține abordări ale culturii române din această perspectivă. În al doilea rând, experiențele narcotice ale scriitorilor și artiștilor au fost considerate (de ei înșiși, dar și de rude, prieteni și uneori de istorici literari) ca fiind secrete sau cel puțin discrete. În aceste condiții, urmele lăsate sunt de regulă foarte puține: în câte-o scrisoare, în vreo filă de jurnal, într-un vers rătăcit, în năravurile vreunui personaj etc.

În secțiunea a doua a cărții am urmărit fenomenul din perspectiva istoriei literaturii, a culturii și a mentalităților, și nu din perspectivă morală. Nici perspectiva juridică a fenomenului nu a stat în centrul preocupărilor mele. Aspectul moral m-a interesat în măsura în care perspectiva etică a scriitorilor despre care vorbesc s-a modificat în timp. Dar nu mi-am propus să incriminez sau să dezincriminez acest tip de năravuri. Este o carte de istorie a culturii, nu una care să fie distribuită în licee pentru a descuraja flagelul toxicomaniei. Nu spun că astfel de cărți n-ar fi necesare. Dimpotrivă, sunt foarte necesare. Spun doar că volumul de față nu abordează subiectul anume din această perspectivă.

În fine, în ultima secțiune a volumului, *Addenda*, am inclus câteva texte tematice inedite sau mai puțin cunoscute pe care le comentez în carte. Sunt texte semnate de Simeon Florea Marian (text scris prin 1904-1906), Mircea Eliade (1938-1939), Ioan Petru Culianu (1984) și Mircea Cărtărescu (2009).

*
* *

Îmi face plăcere să menționez aici, la începutul volumului, instituțiile și persoanele care m-au sprijinit în diferite feluri pe parcursul cercetării mele din ultimii ani.

Mulțumesc în mod deosebit *Institutului de Istorie a Religiilor* (director Andrei Pleșu și, ulterior, Dan Berindei) din cadrul *Academiei Române*, *Bibliotecii Academiei Române* (șef departament Măriuca Stanciu), *Muzeului Național de Artă al României*, *Muzeului Național al Literaturii Române*. Mulțumesc deținătorilor de drepturi, colecționarilor particulari, muzeelor și arhivelor din ale căror colecții am preluat unele dintre ilustrațiile prezente în acest volum.

Mulțumesc, de asemenea, colegilor și prietenilor care, într-un fel sau altul, m-au sprijinit pe parcursul cercetării și al întocmirii volumului:

Mirel Bănică, Octavian Buda (profesor de Istorie a medicinei, Universitatea de Medicină și Farmacie „Carol Davila” din București), Mircea Cărtărescu, Paul Cernat, Marius Chivu, Eugen Ciurtin, Simona Cioculescu, Andrei Cornea (pentru traducerea unor texte din greaca veche), Tereza Culianu-Petrescu (redactorul cărții, pentru sprijinul constant pe care mi l-a oferit pe parcursul editării acestui volum), Ioana Diaconescu, Amana Ferro, Șerban Foarță, Dadi Iancu (pentru permisiunea de a publica desenele lui Marcel Iancu), Mac Linscott Ricketts, Florin Pădurean (pentru ajutorul acordat la ilustrarea cărții), Dan Petrescu, Carmen Popescu, Mihaela Timuș, Ion Vianu, Ioana Vlasiu. Nu în ultimul rând, îi mulțumesc soției mele, Angela, care – ca de fiecare dată – m-a ajutat în procesul de elaborare a cărții.

București, 10 februarie 2014

Note

1. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, traducere de Corneliu Rudescu, prefață de Virgil Nemoianu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, pp. 14-15 (reed. Polirom, Iași, 2010).
2. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță, Univers, București, 2001, p. 81.
3. Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, traducere de Luminița Brăileanu, ART, București, 2007, pp. 9-10.
4. Marcus Boon, *The Road of Excess: A History of Writers on Drugs*, Harvard University Press, Londra – Cambridge, Massachusetts, 2002, p. 1.
5. William S. Burroughs, *Junky*, traducere și note de Sorin Gherguț, Polirom, Iași, 2005.
6. *Smoking. Anthologie illustrée des plaisirs de fumer.* Recherche documentaire: Thomas Théry, Les Éditions Textuel, Paris, 1997, p. 2.
7. Nick Jones, *Spliffs*: *A Celebration of Cannabis Culture*, Foreword by Howard Marks, Black Dog & Leventhal Publishers, New York, 2003, p. 4.
8. Radu Paraschivescu, *Balul fantomelor*, RAO, București, 2000 (ed. A II-a, Humanitas, București, 2009).
9. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope”, *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 134-146. La începutul anilor 1990 am publicat pe această temă două studii în publicații de limbă franceză: „L’Utilisation des plantes narcotiques et hallucinogènes par les Géto-Daces et les Roumains”, în *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112; și „Plantes narcotiques et hallucinogènes dans la société traditionelle roumaine”, în *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
10. Louis Lewin, *Phantastica: A Classic Survey on the Use and Abuse of Mind-Altering Plants*, Park Street Press, Rochester, Vermont, 1998.
11. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfășurat în pixeli (din periodice)*, Humanitas, București, 2003, pp. 95-99.

Partea I

Narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Utilizarea cu caracter religios și magico-ritual a plantelor psihotrope

1. Mătrăguna, măselarița și muscarița

În anul 1988, în *Revista de istorie și teorie literară* (nr. 3-4, 1988), la rubrica *Mythos & Logos*, pe care o coordonam în anii '80, au fost publicate două lucrări inedite despre mătrăgună, aparținând lui Simeon Florea Marian (1) și, respectiv, lui Mircea Eliade (2; vezi *Addenda*). Cele două studii de etnobotanică și etnoiatrie au apărut în *RITL* împreună cu un studiu al meu intitulat „Mătrăguna și alte plante psihotrope" (3). M-am folosit de acel prilej pentru a trece în revistă coordonatele unui subiect tabu la vremea aceea: utilizarea de-a lungul secolelor a plantelor narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Am folosit mărturii istorice și folclorice, urmărind fenomenul din Antichitate până în epoca modernă și interesându-mă de utilizarea drogurilor de către populația autohtonă, mai ales în scopuri magico-rituale și religioase. Prezentul capitol, intitulat „Mătrăguna, măselarița și muscarița", este o formă revizuită și extinsă a studiului publicat în 1988.

*
*   *

Interesul lui Mircea Eliade pentru mătrăgună și farmacopeea populară s-a manifestat încă înainte de plecarea sa în Orient. El și-a decupat cu grijă articolul despre legendele mătrăgunei în Europa, articol publicat în 1923 de I.-A. Candrea în *Adevărul literar și artistic* (233, pp. 31-37). Tema l-a preocupat și în India. „Lucrez nebunește la *Imperial Library* – scria el la Calcutta, în 1930 –; mătrăguna în botanica și fantastica asiatică, iată un lucru care îmi va dezvălui multe. [...] Acum am o întreagă farmacopee în cap și poftă nebună să descifrez mătrăguna" (4, pp. 231-233). Scriind despre cultul mătrăgunei în România, Mircea Eliade (***5***) s-a folosit – printre alte materiale – de „una dintre cele mai bune expuneri despre culesul mătrăgunei", cuprinsă în studiul din 1874

al folcloristului bănățean Simeon Mangiuca, „De însemnătatea botanicei românești” (6), „unul din cele mai vechi studii de botanică populară românească”, cum îl considera Eliade.

Astăzi sunt cunoscute atât meritele, cât și lipsurile lucrării folcloristului bănățean. Unul dintre viciile de fond este modul arbitrar și confuz de clasificare a plantelor: „de leacuri”, „mitologice”, „poetice”, „de descântece și vrăji” (în această ultimă categorie fiind cuprinsă și mătrăguna). Amendând acest neajuns, B.P. Hasdeu scria: „Lucrarea d-lui Mangiuca ar fi fost mult mai metodică în fond, deși nu atât de sistematică în aparință, dacă d-sa s-ar fi mulțumit a înșira toate plantele într-o ordine alfabetică, aducând asupra fiecăreia din ele tot ce a putut aduna din obiceiele și credințele poporului român” (7).

Fără să știe, Hasdeu intuia modul în care un alt Simeon al folcloristicii românești – Simeon Florea Marian – începuse deja să-și alcătuiască monumentala lucrare *Botanica poporană română*. Câteva decenii de muncă (1870-1907) s-au materializat în 13 volume: 12 volume de text și un volum ierbar, însumând circa 6.000 de file și cuprinzând descrierea etnobotanică a 520 de plante.

Un amănunt revelator al exhaustivității de care a dat dovadă preotul și folcloristul bucovinean Simeon Fl. Marian la redactarea acestei monografii este *schimbul în natură* pe care i l-a propus lui Artur Gorovei. Într-o scrisoare datată 1/13 mai 1897, Marian i-a oferit lui Gorovei toată colecția sa de cimilituri românești, în schimbul *notițelor* despre botanica populară alcătuite de acesta din urmă în colaborare cu Mihai Lupescu. „Așa cred – își încheia Simeon Fl. Marian epistola – că atât opul Dv. despre cimilituri, cât și al meu despre Botanică vor fi complete” (8). Acest „troc” fără precedent (cel puțin ca amploare) s-a produs, dar fără știința și acordul folcloristului Mihai Lupescu, care, ulterior, i-a cerut lui Marian să înapoieze materialele. Până la urmă, Artur Gorovei și-a publicat și corpusul de ghicitori (9), și lucrarea de botanică populară (10), pe când *Botanica poporană*... A lui Simeon Fl. Marian a rămas, în mod inexplicabil, inedită (***11***). Abia de curând, în 2008-2010, la peste un secol de la trecerea folcloristului Simeon Fl. Marian în neființă, a apărut *Botanica poporană română* în trei volume (13).

O operă de etnografie botanică românească de amploarea și de valoarea celei elaborate de folcloristul bucovinean nu a mai

fost scrisă și, foarte probabil, nici nu va mai fi. În 1907, la moartea lui Simeon Florea Marian, Nicolae Iorga făcea o afirmație care-și păstrează actualitatea după un secol: „Astăzi nu se poate încerca pătrunderea științifică în sufletul acestui neam fără întrebuințarea integrală a trebuincioaselor cărți pe care le-a pregătit, poate fără a-și da seama pe deplin de toată însemnătatea lor, harnicul și modestul cleric” (14).

Inițiativa *Revistei de istorie și teorie literară* de a publica în 1988 un capitol inedit („Mătrăguna”) din lucrarea lui Simeon Fl. Marian a fost lăudabilă, dar nu a umplut un gol, ci abia l-a revelat. Un gol care s-a resimțit nu o dată (***16***). Nici chiar Mircea Eliade nu a știut de existența acestui manuscris, și astfel nu a folosit nenumăratele informații folclorice, etnobotanice, de medicină populară culese din toate regiunile țării și cuprinse în capitolul „Mătrăguna” din cartea inedită a lui Marian. Într-adevăr inexplicabil este faptul că istoricul religiilor – în toate studiile sale care au ca subiect mătrăguna – nu a folosit nici măcar articolul „Mătrăguna și dragostea la români” publicat de Simeon Fl. Marian în 1880 (19). Lacuna lui Mircea Eliade este surprinzătoare, având în vedere cunoscuta sa acribie în epuizarea bibliografiei referitoare la temele de care se ocupa. Poate că dacă ar fi consultat capitolul inedit despre mătrăgună redactat de Marian, Mircea Eliade și-ar fi finalizat cartea *La Mandragore et l’Arbre Cosmique*, pe care o anunța ca fiind în pregătire la începutul anilor 1940 (20) și „aproape terminată” în iulie 1943 (22, p. 205). În orice caz, cu siguranță că studiile lui Mircea Eliade vizând cultul mătrăgunei în România (publicate în *Cuvântul*, 1933, în *Zalmoxis*, 1938, și în volumul *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970) ar fi fost mai ample, mai cuprinzătoare și, poate, cu unele concluzii teoretice diferite.

Publicarea în 1988 a celor două studii inedite despre mătrăgună – cel al lui Simeon Fl. Marian și cel al lui Mircea Eliade – a fost justificată și din această perspectivă, nu numai din aceea, evidentă, a recuperării necesare. Alăturarea celor două texte și, implicit, a celor doi autori mai era justificată și de necesitatea evidențierii unei anumite continuități. Ca și Simeon Fl. Marian – chiar dacă folosind un instrumentar și o metodologie diferite –, Mircea Eliade a fost de-a lungul întregii sale vieți preocupat de cultura populară românească, de aspectele mitice și religioase, atât de vii în cadrul manifestărilor folclorice din arealul carpato-dunărean.

Ca și Simeon Fl. Marian, istoricul religiilor a fost interesat de etnobotanică, de dendromitologie, de folclorul medical din România și, iată, în mod particular, de cultul mătrăgunei.

O simplă coincidență biografică pare să fie un semn al continuității de care vorbeam: în primăvara aceluiași an în care s-a stins din viață folcloristul (11 aprilie 1907) s-a născut istoricul religiilor (9 martie 1907). Au fost contemporani timp de o lună; suficient pentru o utopică transmitere a ștafetei: aceeași fervoare, același enciclopedism, aceeași capacitate de a materializa marile proiecte propuse, aceeași încercare de a elabora opere exhaustive, totale, definitive.

Este inutil să fac aici o analiză a diferențelor dintre modurile de abordare a temelor tratate de cei doi cărturari. Nu numai uneltele și metodele au diferit, dar și scopurile propuse. Deosebirile sunt evidente pentru oricine este familiarizat cu operele celor doi autori și, în mic, pentru oricare cititor al articolelor despre mătrăgună scrise de unul și de celălalt.

Textul lui Marian este un studiu clasic de etnografie botanică și folclor medical în spațiul românesc. Pentru Mircea Eliade, astfel de studii sunt abia o *prima materia*. Articolele sale despre mătrăgună (despre medicina populară, în general) sunt studii de mitologie comparată și de istorie a mentalităților mitico-religioase. Medicina populară operează „cu credințe și superstiții care trăiesc de mii de ani pe pământul românesc", scria Eliade în 1943. „Cunoscându-le, descifrându-le, luăm contact cu viața sufletească a strămoșilor noștri și poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitoriilor și a leacurilor băbești. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonioasă" (23, p. 168).

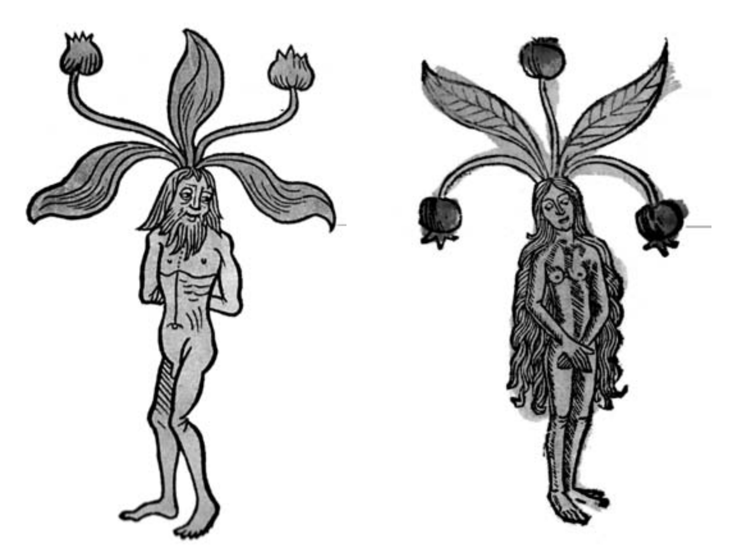
În octombrie 1928, chiar înainte de plecarea sa în India, Mircea Eliade a omagiat în *Cuvântul* activitatea *Institutului de Istorie a Medicinei și a Farmaciei* înființat la Cluj de Valeriu Bologa și studiile acestuia de folclor medical (printre care articolul intitulat „Florile spurcate", 1926), tocmai pentru că erau elaborate „cu premise din istoria religiilor" (24, pp. 285-289). Zece ani mai târziu, Eliade a decis să editeze o „revistă de studii religioase", *Zalmoxis*, pentru a „deprovincializa" studiile de folclor și de etnologie din România. „Îmi propuneam [prin editarea acestei reviste] – scria Eliade – să silesc folcloriștii români să ia în serios valoarea istorico-religioasă a materialelor pe care le adunau și le

utilizau; să treacă, adică, de la faza filologică la momentul hermeneutic" (25, I, pp. 15-16). Nu întâmplător, anume în revista *Zalmoxis* a publicat Eliade două importante studii privind mătrăguna.

*

* *

În studiile sale despre mătrăgună, Mircea Eliade reface originea motivului și evoluția sa în spațiu și timp, tipologizează credințele și legendele referitoare la mătrăgună și reconstituie scenariul ritual de culegere, transportare, pregătire și folosire a plantei. Toate trăsăturile caracteristice ale acestui scenariu – așa cum au fost degajate de Mircea Eliade – se regăsesc în studiul etnobotanic al lui Simeon Fl. Marian: circumambulațiunea și nuditatea rituale, mimarea actului sexual, aducerea ofrandelor specifice (făină, miere, băutură alcoolică), recitarea invocațiilor și a formulelor magice, diferite condiționări magice de loc, timp, îmbrăcăminte, comportament, gestică etc., considerarea mătrăgunei ca „iarbă sfântă" (se pune la icoane, sub pragul bisericii ș.a.), folosirea ei ca afrodiziac, medicament (panaceu chiar), halucinogen, *porte-bonheur* etc.



1. Mătrăgună cu rădăcină antropomorfă, mascul și femelă. Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491

Mircea Eliade vorbește despre credințele antice și medievale referitoare la antropomorfismul rădăcinii mandragorei (numită și *anthropomorphon*) și la obligativitatea dezrădăcinării plantei (numită și *cynospastos*) de către un câine. În studiul său privind *Cultul mătrăgunei în România*, istoricul religiilor conchide, printre altele, că „românii nu cunosc [...] ritul culesului [mătrăgunei] cu ajutorul unui câine” (26), așa cum este cunoscut în alte zone ale Europei. Nu sunt atestate în România, adaug eu, nici credințe sau legende explicite privind antropomorfismul rădăcinii acestei plante.



2. Mătrăgună antropomorfă dezrădăcinată de un câine. Desen după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n.

Și totuși, unele vagi informații ar putea fi considerate supraviețuiri ale unor vechi eresuri de acest fel, dispărute sau grav degradate. În zona Munților Apuseni, de exemplu, în cadrul ritului de recoltare a mătrăgunei se folosea lapte de „gudă” (= cățea) (28, p. 56). Pe de altă parte, există o plantă psihotropă din farmacopeea populară, *mutătoare* (*Bryonia alba*), asemănătoare ca efecte narcotice cu mătrăguna (și uneori confundată cu ea), care era culeasă cu ajutorul unui câine. Este o „buruiană dintre cele cu putere peste fire”, numită *împărătească*, ca și mătrăguna. O plantă „mântuitoare de boli ale sistemului nervos, [...] care sunt trimise de Iele și Sfinte și din toate celelalte puteri ale necuratului”, în termenii lui George Coșbuc. În zona Transilvaniei, după ce

îndeplinea ritualul consacrat de culegere a unei plante cu puteri considerate magice (depunea pâine și sare la rădăcina ei, bătea „nouă mătănii” etc.), culegătoarea lega în vremuri de demult un câine de planta mutătoare și zicea: „Iată, las un câne să te păzească. Tu, câne, să știi că îți dau în primire buruiana”. Altfel planta „fugea” din locul ei, se „muta” (de aici numele ei popular). Ulterior, ritul s-a degradat, de plantă fiind legat cu sfoară „un os de câne și de poți capul unui câne mort”. Este „o credință păgânească a poporului”, conchide Coșbuc într-un articol din 1908 (224).

În ceea ce privește antropomorfismul mătrăgunei, în unele zone ale României se credea că numai acea parte din rădăcina plantei care seamănă cu o mână de om ar avea un efect magico-terapeutic asupra tulburărilor neuropsihice (29). Chiar și personificarea plantei („Doamnă bună”, „Împărăteasă” etc.) sau credința – atestată în Basarabia – că are „rădăcina în formă de față de drac” (30) pot fi indicii ale unei arhaice credințe populare vizând asemănarea mătrăgunei cu corpul uman. În memoriile sale, Ioan Petru Culianu povestește despre întâlnirea lui, în mai 1971, cu un bătrân profesor pensionar din Maramureș care culegea rădăcini de mătrăgună (*Atropa belladonna*) pe care le preda contra cost unei companii de stat pentru a fi folosite în scopuri farmaceutice (extragere de atropină, probabil). Din curiozitate, Culianu s-a dus să vadă aceste plante. Într-o pagină de memorii el și-a notat următoarele: „M-am înșelat presupunând că rădăcinile [de mătrăgună] pe care le vedeam erau bine cunoscuții homunculi, dat fiind că vreo câteva se potriveau într-adevăr descrierii lui [Stephanus] Blancardus [1650-1704] (*radix fere hominem refert, inferne duo crura habet*), dar bătrânul ne-a spus că homunculii aparțineau altei specii (*Mandragora vernalis*), care nu creștea în România” (271).

În studiul la care m-am referit mai sus, Mircea Eliade face, după opinia mea, o afirmație exagerată. El consideră că în România, „pentru culegerea altor plante magice sau medicinale, un mare număr de elemente au fost împrumutate de la ritualul mătrăgunei” (31, p. 206). Cred că rolul mătrăgunei este, în acest caz, supralicitat. Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, recoltarea plantelor cu virtuți magico-terapeutice comportă doar unele elemente specifice (în funcție de plantă, de scopul în care este culeasă și, bineînțeles, în funcție de zonă, de epocă etc.), dar scenariul magico-ritual este, în esență, același.

Într-un studiu important, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Armand Delatte a adus argumente convingătoare în această privință, refăcând coordonatele și liniile de forță ale acestui ceremonial, așa cum a fost el consemnat din cele mai vechi timpuri în toată zona Eurasiei (32). Este, în fond, vorba de un complex de gesturi magice și rituale – cu caracter catartic și apotropaic – menit, pe de o parte, să protejeze omul de contactul nemijlocit cu planta sacră și, pe de altă parte, să protejeze valențele magico-terapeutice ale acesteia de contactul cu omul (unele gesturi sunt pentru prezervarea virtuților plantei, altele pentru sporirea lor). Asemănarea scenariului ritual de recoltare a mătrăgunei cu cel de recoltare a altor plante magico-medicinale nu se explică printr-un împrumut (fie și parțial) de la cea dintâi la cele din urmă, ci prin apartenența la un complex ceremonial comun. Faptul că acesta a supraviețuit în cazul mătrăgunei într-un mod mai cuprinzător, mai „spectaculos", cu mai multe aspecte „dramatice" este doar un simptom al prestigiului de excepție de care s-a bucurat această plantă în cadrul fitomitologiei și al medicinei folclorice românești.

În studiul „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»" (20), ca și în textul *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, Mircea Eliade se desparte definitiv de tipul de abordare etnobotanică al lui Simeon Fl. Marian. Și aceasta nu în primul rând prin amploarea cercetării, pe verticala timpului (din Antichitate până în epoca modernă) și pe orizontala spațiului (din vestul Europei până în estul Asiei), ci mai ales prin calitatea demersului. Istoricul religiilor nu mai este preocupat de mandragora propriu-zisă, ci de felul în care aceasta a „deviat" dintr-o noțiune botanică într-una mitică, precum și de cauzele, amploarea și implicațiile acestei „devieri". El sesizează schimbarea centrului de greutate în receptarea acestui motiv. Descrierea plantei și valențele sale farmaceutice trec, în Evul Mediu, pe planul doi, făcând loc presupuselor sale virtuți magice, mitice, sacrale – aspecte formulate deja în Antichitate, dar preluate, amplificate și cristalizate de mitologia medievală. Mircea Eliade e interesat de miraculoasa geneză a mătrăgunei, de antropomorfismul și androginia ei, de virtuțile sale afrodiziace și fertilizatoare. El desface mecanismul procesului religios de „cristalizare a unui simbol metafizic și teologal":

mătrăguna devine o „plantă a vieții și a morții”, o „plantă sacră”, o „plantă-zeiță”.

Un aspect esențial – sesizat și de Mircea Eliade – este în ce măsură calitățile terapeutice și psihotrope ale mătrăgunei au determinat statutul său de prototip vegetal ideal, de plantă miraculoasă cu nenumărate valențe magico-mitice. Dar problema poate fi pusă și invers: în ce măsură prestigiul magico-mitic câștigat de plantă a dus la exagerarea calităților sale terapeutice? Fapt este că toate părțile plantei, dar mai ales rădăcina, frunzele și fructele, au un conținut bogat în alcaloizi (atropină, beladonină, hiosciamină, scopolamină etc.), care au o acțiune psihotropă deosebit de puternică: inhibă terminațiile nervoase parasimpatice, excită sistemul nervos central, accelerează ritmul cardiac etc.

Unul dintre efectele secundare ale atropinei este *midriaza* (dilatarea pupilei), efect folosit și în medicina modernă, în oftalmologie. În vechime, femeile foloseau suc de mătrăgună ca să-și provoace dilatarea pupilelor și să fie astfel „mai frumoase”. Obiceiul era probabil foarte la modă, de vreme ce a generat denumirea plantei: *belladonna.* Virtuțile psihotrope ale mătrăgunei erau cunoscute în Antichitate (*cf.* Dioscoride și Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia* XXV, 94, 147-149). Amestecat sau nu cu opium și suc de măselariță, sucul de mătrăgună era folosit ca anestezic în timpul intervențiilor chirurgicale, din Antichitate până dincolo de Evul Mediu (33).

Dar mătrăguna era folosită și ca analgezic, ca afrodiziac („Mătrăgună,/ Doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ Nu te iau de bolunzit,/ Ci te iau de îndrăgit”), ca remediu împotriva insomniei și – cum scrie Eliade – împotriva „melancoliei cronice cu tendințe de sinucidere”. În secolul al XII-lea, de pildă, Sf. Hildegard de Bingen (*Physica* 1, 56) recomanda rădăcina antropomorfă a mandragorei ca remediu împotriva melancoliei (34).

În studiul lui Simeon Fl. Marian se regăsesc aceste aplicații în terapia populară românească. Semnificativă este folosirea plantei inclusiv ca antidot al unor afecțiuni neuropsihice, numite în limbaj popular „bântuială”, „amețeală”, „lipitură” (sindrom depresiv), „sperietură” (tulburare psihică datorată unei emoții puternice), „îndrăcitură” (alienare mintală), „zburător” (tulburare psiho-erotică) etc. În secolul al XIX-lea, de pildă, în zona Bârladului, fiertura de mătrăgună cu vin era băută de „cei îndrăciți” (alienați mintal). Pentru același

tip de tulburare psihică, în popor erau folosite și alte plante, pe lângă mătrăgună: rută, avrămească, cristienească, odolean, chica-dracului, buruiana-vinului ș.a. (35). Pe la 1866, în Muntenia, din aceleași plante se făcea o fiertură în care se scălda cel care suferea de „zburător" și de „lipitură" (170, p. 445).

Sigur că, luată în doze prea mari, mătrăguna nu vindeca afecțiunile psihice, ci le producea sau le amplifica pe cele existente. Ea provoca, de asemenea, „nebunia" (stări delirante) sau chiar moartea: ceaiul de mătrăgună – notează Simeon Fl. Marian – „ori îl omoară, ori îl însănătoșează" pe bolnav, care, înainte de administrarea fierturii, trebuie legat „pentru că înnebunește". De fapt, mătrăguna este un puternic delirogen. Descrierea stării provocate de administrarea extractului de plantă îi ridică lui Simeon Fl. Marian probleme de exprimare: „nebuneală pe un timp", „tulburări în sănătate care samănă cu nebunia", „îmbuimăcire de cap" ș.a. Mătrăguna – scrie Marian în 1880 – are excelente calități terapeutice și afrodiziace, „atât e rău că acest medicament cam înnebunește pe cei ce-l întrebuințează" (12, p. 81).

Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist în „arta de a iubi" – își ridica vocea împotriva „filtrelor afrodiziace date fetelor", preparate probabil tot pe bază de mandragoră (sau muscariță, sau ciumăfaie): „Filtrele dăunează sufletelor și au puteri înnebunitoare" (*Ars amandi* II).

*

* *

În afară de mătrăgună, în cadrul medicinei populare românești sunt cunoscute și folosite diverse alte plante care conțin substanțe toxice și psihotrope: laur sau ciumăfaie (*Datura stramonium*) (***36***), odolean (*Valeriana officinalis*), mac (*Papaver somniferum*), mutulică sau mătrăgună mică (*Scopolia carniolica*), omag (*Aconitum tauricum*), avrămeasă sau veninariță (*Gratiola officinalis*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*), măselariță (*Hyoscyamus niger*), talpa-gâștei (*Leonurus cardiaca*), mutătoare (*Bryonia alba*), cucută (*Cicuta virosa*) ș.a. Despre ultimele patru știm că erau folosite de către daci, din lucrările lui Dioscoride (*De materia medica*, secolul I e.n.) și Pseudo-Apuleius (*De medicaminibus herbarum*, cca secolul al II-lea e.n.).

Măselarița este o plantă toxico-halucinogenă din aceeași familie, *Solanaceae*, cu mătrăguna. Conținând aceiași alcaloizi și fiind folosită ca un puternic somnifer și analgezic (prin inhalarea fumului produs de semințele ei, aruncate pe cărbuni aprinși), măselarița a fost, în cadrul medicinei populare românești, confundată adesea cu mătrăguna. Iată câteva rețete „pentru durerea măsălilor”, de la începutul secolului al XIX-lea, găsite în arhiva folcloristului moldovean Artur Gorovei. Fiind scrise de oameni cu puțină știință de carte, am operat câteva mici corecturi: „Asupra măsălei ce sufiri să se aplice o picătură [de] unt [= extract] de masalari[ță]”; sau „În un vas cu cărbuni aprinși să se presară un dram [de] sămânță de masalari[ță] și îndată deasupra lui să se pue un castron, ca să-l acopere, să nu iasă aburii, ca să se răsufle. Și când se va mistui masalariul, să se întoarcă castronul, să se toarne în el apă clocotită și, deasupra lui, cu gura deschisă să se așăză patimașul, învălindu-și capul până geos cu un lucru mai gros, pentru ca aburii să nu se răsufli, ci să meargă drept în gură, după cari se va contini durerea” (37, p. 235).

Într-un document oficial, emis în aceeași epocă (1827) în nordul Moldovei (Botoșani), se vorbește despre efectele toxice ale „extractului de masalariță”, administrat necorespunzător sau în supradoză: „semnele otravei ce are masalarița, adică amețeală, tremur, dureri cumplite și altele încă” (269, p. 254).

Dacii cunoșteau și foloseau această plantă, numind-o *dielleina* (*cf.* Dioscoride) sau *dielina* (*cf.* Pseudo-Apuleius). Dioscoride, de pildă, susține că această plantă provoacă nebunie și somn profund, fiind greu de folosit (84, p. 175). Pliniu cel Bătrân descrie trei varietăți ale plantei *hyoscyamus* (măselariță). „Toate trei – spune el – provoacă nebunie și amețeli la cap.” Dizolvată sau nu în vin, măselarița „tulbură mintea și se suie la cap” (*Naturalis Historia* XXV, 17, 35-37) (38, pp. 207-208). Efectul delirogen al plantei este sugerat și de numele ei. Pliniu spune că romanii numesc măselarița *altercum/alterculum* (probabil, „care provoacă ceartă, altercație”), iar Dioscoride susține că numele ei popular este *insana* (demență, sminteală). Similar este numită până astăzi de țăranii români (*nebunariță*) și de cei unguri (*bolonditó* = „care te înnebunește”). La fel este denumită în Transilvania planta ciumăfaie: *bolundariță*, *bolânzeală* sau *turbare* (12, p. 65; pentru

frecvența acestui tip de denumiri ale plantelor toxice și psihotrope în botanica populară românească, vezi și nota 39).

*

* *

Țăranii și târgoveții români nu foloseau mătrăguna doar ca fiertură („ceai de mătrăgună", la Simeon Fl. Marian), ci și „dizolvată" (macerată) în vin sau rachiu. Astfel se folosea și opiumul (de aici expresia „a bea afion"), dar și alte plante psihotrope. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, de pildă, Vasile Alecsandri descria cârciumari evrei din Moldova care comercializau „rachiu amestecat cu ciumăfăi" (40). La rândul său, Mihai Eminescu scria în 1881 despre cei care vindeau „rachiu de cucută prin sate" (41). Amândoi se refereau la cârciumari „jidovi", contribuind semnificativ la răspândirea legendei privind otrăvirea băuturilor de către aceștia. Un personaj antisemit dintr-un roman al lui Umberto Eco îi acuză pe evreii cârciumari că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, puneau în băuturile alcoolice pe care le vindeau „o substanță toxică ce conține opiu și cantaridă" (266, p. 352). Nu mai insist acum. Am demontat mecanismul acestei legende cu un alt prilej, într-o carte privind imaginea evreului în cultura română, în capitolul „Legenda otrăvirii băuturilor" (42, pp. 185-195). Trebuie totuși spus într-o paranteză faptul că planta psihotropă cucută (*Conium maculatum*) este un remediu medical complex (calmant, analgezic, anestezic etc.), fiind letală doar în doze mari (17, p. 83). Socrate moare bând „suc de cucută" (Platon, *Phaidon* 116-118). Pliniu cel Bătrân confirmă faptul că „la Atena [cucuta] era folosită în pedeapsa capitală". Dar tot el asigură de faptul că sunt „situații în care se recomandă să bei cucută (*cicuta*) ca remediu" (*Naturalis Historia* XXV, 95, 151-154). Ca și la alte plante psihotrope, diferența dintre leac și otravă (ambele numite în greacă *pharmacon*) este dată de doza folosită.

Se pare că a existat într-adevăr practica tainică a unor cârciumari (indiferent de etnie) de a macera anumite plante psihotrope în băuturi alcoolice, pentru a le face „mai tari". Cârciumarii din zona Munților Apuseni, consemna Gheorghe Pavelescu, „obișnuiesc să pună în butea cu vin o bucată de mătrăgună [...], că atunci omul care bea nu mai pleacă până termină banii". Pentru găsirea și aducerea mătrăgunei, cu îndeplinirea întregului ritualul cunoscut,

se plăteau două vrăjitoare „care știu s’o culeagă”. Apoi, vrăjitoarele făceau mai multe gesturi magice de aducere a clienților la cârciuma respectivă. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, pentru Ion Budai-Deleanu (*Țiganiada* IX, 92), printre cei care sfârșesc în iad sunt și „crâcimarii” care botează băutura sau pun în ea plante magico-narcotice: „Au băgat vrăjituri ș-apă-în vin” (300, p. 297).

Probabil că oamenii nu veneau atât pentru că se punea mătrăgună „sub butoiul cu vin” (gest cu scop magic), cât pentru că se punea „o bucățică din ea în băutură” (gest cu scop narcotic), inducându-se astfel dependența mușteriilor față de substanțele psihotrope conținute de plantă. „Se și zice despre unele cârciumi – relata un informator popular – că pentru aceea merge lumea la ele, pentru că-i [a]duce mătrăguna” (28, p. 55). Informații similare erau date de țărani și din alte zone ale României, de pildă din Bucovina: „Câteva fire de mătrăgună [puse] în vin sau țuică asigură crâșmarului clientela”, rezumă Mircea Eliade un manuscris vechi din Arhiva de Folclor a Academiei Române (31, p. 215).

În 1881, Simeon Fl. Marian susținea că femeile vrăjitoare din Regat puneau în vin și în rachiu semințe de ciumăfaie, „amețitoare și veninoase”, și „astfel pe mulți îi vor fi buimăcind de cap ca să facă toate după voia lor” (12, p. 66). La rândul său, în 1874, Simeon Mangiuca descria un obicei similar la „româncele din Banat” (6). Ernst Jünger a vorbit și el despre obiceiul vechilor germani, care a supraviețuit „până în epoca modernă”, de a adăuga în bere diverse ingrediente psihotrope, „de multe ori dubioase și interzise”. „Mai ales, este pomenită măselarița, utilizată și la alifiile vrăjitoarelor”, a conchis Jünger (27, p. 147). Este o practică atestată din Antichitate. În secolul I e.n., autorul roman Sextus Iulius Frontinus scria în *Stratagemata* despre folosirea vinului „amestecat cu mandragoră, plantă a cărei putere o situează undeva între soporific și otravă” (242, p. 202). Vinul făcut dintr-o vie în care crește mandragora – credea Plutarh (*Moralia* 15 F) – este mai tare și are puteri soporifice mai mari decât cel obișnuit.

*
* *

Prin *mătrăgună* nu se înțelegea numai varietatea *Atropa belladonna*, ci uneori și alte câteva plante stupefiante: măselariță, ciumăfaie, mătrăgună mică sau mutulică (numită astfel pentru că

provoacă amnezie și, în consecință, muțenie). Mircea Eliade subliniază existența unui fenomen similar în afara României: „Mandragora trebuie să fi fost denumirea comună a mai multor plante narcotice”. De altfel, acesta pare a fi un fenomen lingvistic destul de uzual. Vechea denumire iraniană a cânepii, *bangha* – plantă folosită la provocarea transei extatice în vechiul Iran –, a ajuns să desemneze, la multe populații din Asia Centrală, diferite alte plante narcotice folosite de șamani (ciuperca *Amanita muscaria*, de exemplu) sau chiar *narcoza* însăși (43, pp. 399-401). În *O mie și una de nopți*, termenul *bangh* (sau *banj*, *bandj*) desemnează hașișul extras din *cannabis* (44).

Denumirea populară românească a ciupercii halucinogene *Amanita muscaria* (ciuperca tipică în reprezentările infantile: cu pălărie roșie și pete albe) este „burete-pestriț” sau „pălăria-șarpelui”, „pălăria-dracului” sau, cel mai adesea, „muscariță”. În Europa, proprietățile ei toxice au fost folosite anume ca insecticid (fiertura de ciupercă în lapte era o foarte eficientă otravă pentru muște). Așa se explică denumirile ei în mai multe limbi europene: lat. *Amanita muscaria*, fr. *l'amanite tue-mouches*, engl. *fly agaric*, germ. *Fliegenpilz*, rus. *muhomor*, rom. *muscariță* etc. La jumătatea secolului al XIII-lea, dominicanul Albertus Magnus scria: „Este numită «ciuperca muștelor» pentru că, strivită în lapte, omoară muștele” (*De vegetabilibus*, cca 1250). Consumată în cantități mici, *Amanita muscaria* are efecte psihotrope majore. Expresia românească „doar n-am mâncat bureți” (cu sensul „doar nu sunt nebun”) se referă la consumul (in)voluntar de acești bureți-pestriți. În cantități mari, ciuperca este letală. Se pare că Agrippina l-a otrăvit cu *muscariță* pe împăratul Tiberius Claudius, soțul ei, ca să îl aducă pe tron pe fiul ei, Nero. Pliniu cel Bătrân identifică greșit ciuperca ucigașă (*boletus* = mânătarcă), mirându-se că această „delicatesă culinară” a putut să-l otrăvească pe împărat. Din descrierea lui Pliniu rezultă însă clar că a fost vorba de *Amanita muscaria*: „[Ciuperca are] culoarea de un roșu deschis [...] și poartă pe pălărie niște pete albe ca niște picături” (*Naturalis Historia* XXII, 46, 92-93) (38, p. 125).

Efectele halucinogene și psihotrope ale acestei ciuperci erau cunoscute nu numai în India și Iran (probabil sub numele de *soma* și *haoma*) (***45***), în Asia Centrală și de Nord (de către șamani), dar și în Europa arhaică (de către vrăjitoare). Specialiștii

sunt de regulă de acord cu faptul că ciuperca *muscariță* era folosită ca un foarte puternic drog de către tinerii războinici din confreriile inițiatice masculine (*Männerbünde*), pentru provocarea stărilor de *furor heroicus* și *appetitus mortis*, stări de care amintesc autorii clasici când descriu năravurile războinice ale populațiilor indo-europene, inclusiv ale sciților, iranienilor, geto-dacilor și germanilor (31, pp. 25 ș.u.; 46, pp. 76, 110, 125; 47, pp. 70-71; 48, pp. 212-213, 267-268).

2. Intoxicări involuntare

Există informații că anumite fenomene de narcotizare colectivă involuntară aveau loc în Antichitate la o populație din zona Mării Negre. În secolul I e.n., de pildă, Pliniu cel Bătrân relata că, în ținuturile din „zona pontică”, albinele culegeau uneori nectar din „floarea de rododendron de care sunt pline pădurile”, astfel că mierea produsă de ele era plină de substanțe psihotrope. Consumată, această miere provoca stări de nebunie colectivă sau chiar moartea. Mierea infestată era „numită *maenomenon*, de la nebunia pe care o provoacă” (gr. *mainomai* = „a înnebuni”), nota Pliniu. „Acea populație, deși le oferă romanilor ca tribut ceara, nu vinde mierea, pentru că este letală.” „Faguri înveninați, unii doar în parte – adăuga Pliniu –, se produc și în Persia” (*Naturalis Historia* XXI, 45, 77) (38, p. 89). Cam în aceeași epocă, poetul Ovidiu (*Amores* XII, 9-10) se plângea și el de „apriga miere” produsă de „albinele Corsicii”, miere „strânsă din otrăvitele flori ale cucutelor lungi” (274, p. 115).

Motivul mierii infestate cu toxine a devenit un *topos* literar la prozatorul de limbă greacă din secolul al II-lea e.n. Iamblichos. În romanul *Babyloniaka*, doi îndrăgostiți refugiați într-o peșteră mănâncă din mierea produsă de albine sălbatice. Eroii intră într-o stare de catalepsie, de moarte aparentă, pentru că mierea provenea din florile unor plante infestate cu otravă de șarpe (49, pp. 116-117).

Despre intoxicări involuntare cu miere sălbatică la unele triburi sud-americane a vorbit și Claude Lévi-Strauss (*Du miel aux cendres*, 1966). Antropologul francez a decelat mai multe tipuri de miere „stupefiantă”, în funcție de florile psihotrope din care se hrănesc albinele: „îmbătătoare”, „deprimante”, afrodiziace, care provoacă veselie ș.a.m.d. (237, pp. 55-59). Umberto Eco vorbește și el – prin gura unui călugăr erborist din secolul al XIV-lea – despre flori „îmbătătoare”: „Există unele begonii care, când sunt

în floare, provoacă beție grădinarului care le atinge, ca și când ar fi băut vin" (305, p. 263).

Fenomene de intoxicare involuntară a produs în Europa și ciuperca fitoparazită *cornul-secarei*. Este un *fungus* psihotrop care parazitează grăunțele spicului de secară. Pe spic se dezvoltă un sclerot tare, violet-închis, numit *ergot* sau *Claviceps purpurea*. În cadrul medicinei populare, cornul-secarei era folosit în scopuri hemostatice și analgezice, datorită conținutului de principii active: alcaloizi (ergotoxină, ergotamină etc.) și acizi lisergici.

De altfel, în 1943, chimistul elvețian Albert Hofmann a sintetizat din *Claviceps purpurea* un drog psihedelic și halucinogen extrem de puternic: LSD-25 (dietilamida acidului lisergic). Îndeobște însă, această ciupercă psihotropă era ingerată involuntar. Ignorând urmările, țăranii mâncau pâinea făcută din făină de secară infestată (*Secale cornutum*). Faptul i-a făcut pe unii etnologi să considere că epidemiile de coree religioasă care au avut loc în secolul al XVIII-lea în Țările de Jos, dar și în alte părți ale Europei (Polonia, Spania ș.a.), se explică prin consumarea de către țărani a pâinii infestate cu cornul-secarei. „De câțiva ani încoace – scria ironic Culianu în 1981 –, recoltele de secară infestată de *Claviceps purpurea* nu mai apar pe piață, fiind destinate doar cercetătorilor: *junkies* începuseră să le cumpere *en gros*" (50, p. 55; 51, pp. 332-333). Intoxicarea involuntară tindea să devină voluntară…

Intoxicarea prelungită cu alcaloizii conținuți de cornul-secarei, prin consumarea pâinii preparate din secară infestată cu *ergot*, a provocat îmbolnăvirea în masă a unor întregi comunități din Europa Centrală. Consemnată în secolele XV-XVIII, boala s-a numit *ergotism* sau *Focul Sfântului Anton* (sau *ignis sacer*), iar protectorul bolnavilor a fost desemnat Sf. Anton cel Mare (47, pp. 72-73).

Consumul involuntar de secară infestată cu ergot a condus foarte probabil și la fenomene erotice colective (*furor eroticus*), pentru că ciuperca parazită *Claviceps purpurea* are și efecte afrodiziace. Încercând să afle din ce ingrediente era compusă „licoarea dragostei, vinul înierbat" (în original, în provensală: „li lovendrincs, li vin herbez") din poemul celtic medieval *Tristan și Isolda*, Denis de Rougemont scria următoarele: „Ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea? Probabil cornul-secarei, ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodiziace" (255, pp. 20, 454).

Se poate presupune că astfel de fenomene de intoxicare colectivă involuntară s-au produs și în spațiul românesc, știut fiind că, la țară, la făcutul pâinii se folosea cu precădere secara. Pâine se făcea mai rar din făină de grâu. Grâul se folosea mai ales la coptúrile rituale, de praznic (colivă, colaci, pască, prescuri, cozonaci, mucenici etc.). Ocupându-se de „bucătăria țăranului român”, folcloristul Mihai Lupescu scria că anume „din făina de secară se făcea pită și pâine” (53, p. 57). Într-o poveste bucovineană culeasă de Elena Niculiță-Voronca, secara se laudă „că ea este mai mare [decât grâul], că crește mai înaltă și că toți oamenii se hrănesc cu ea” (54, p. 179). Chiar și la jumătatea anilor 1930, medicul Vasile Voiculescu – într-un efort de „iluminare” a populației rurale – îi învăța pe țărani să aibă grijă să nu consume secară infestată: „Făinurile de secară [...] ce cuprind prea multe cornușoare [= *Claviceps purpurea*] măcinate în ele sunt otrăvitoare și dau o boală grea [= ergotism]”. Totuși, admitea dr. Voiculescu, cornul-secarei nu este doar otravă, ci și remediu, însă unul care trebuie administrat cu prudență: „Acest leac este bine să fie întrebuințat numai de doctor, moașă ori agent sanitar” (254, p. 78).

De asemenea, în spațiul românesc, intoxicări colective cu cornul-secarei puteau fi provocate și de consumul de rachiu de secară (așa-numita *secărică*), și anume atunci când secara era infestată cu ciuperca halucinogenă. Și pentru fabricarea rachiului secara era preferată grâului, mai ales până la Pacea de la Adrianopol (1829), când Imperiul Otoman a avut monopol asupra recoltei de grâu din Țările Române (42). Unii autori susțin că băuturi halucinogene, făcute – de data asta voluntar – din secară infestată cu ergot, erau folosite în unele ritualuri preistorice legate de cultul fertilității.

Sunt cunoscute și alte forme de intoxicare colectivă involuntară. Sigur că putem aminti aici intoxicarea cu ciuperci halucinogene consumate din greșeală. Dar în acest caz este vorba de o situație accidentală și rară (de regulă, țăranii se pricep la ciuperci comestibile) și care afectează un număr relativ mic de oameni (de obicei, membrii unei familii). Mai interesantă este intoxicarea prin consumarea pâinii făcute din grâu amestecat cu neghină (48, p. 87; 17, p. 167). Fenomenul era uzual, mai ales în vechime, când nu existau mijloacele mecanice și chimice de erbicidare. „Iarba rea [= neghina] din holde piară” este un slogan care ține

de cultura politică a secolului al XIX-lea, dar și de agricultura epocii. Vasile Alecsandri știa câte ceva despre efectele nevrotice provocate de consumul de neghină. Doar odată distrusă „iarba rea”, „omenia” putea să ia locul „dușmăniei” (*Hora unirii*, 1856). Vorbă populară citată și de Ion Creangă: „Vrajba dintre noi să piară, și neghina din ogoare” (*Amintiri din copilărie*, 1881).

Conform *Evangheliilor*, în „Parabola cu neghina din țarină” (304), neghina este „planta Diavolului”: „Dușmanul care seamănă neghina este Diavolul” (*Matei* XIII, 39). Planta parazită trebuie plivită și distrusă: „Pliviți întâi neghina și legați-o în snop ca s’o ardem, iar grâul îl strângeți în jitnița mea” (*Matei* XIII, 30). *Nota bene*: neghina este atât de nocivă, încât nu este suficient să fie aruncată; ea trebuie să fie complet distrusă, arsă.

Pâinea din grâu amestecat cu neghină (sau cu pir) nu este numai acră, dar are și unele efecte psihotrope, producând amețeală și alte tulburări nervoase. Faptul era cunoscut și de Pliniu cel Bătrân: „Când [neghina] ajunge în pâine, provoacă amețeli” (*Naturalis Historia* XVIII, 44, 156) (111, p. 240). Nu întâmplător numele popular al plantei este în franceză *ivraie* (de la *ivresse* = „ebrietate”), iar în italiană *capogirlo* („amețeală”). Neghina e o plantă toxico-narcotică ce nu se dă în mâncare nici măcar animalelor domestice. Ea trebuie să fie arsă, după cum zice evanghelistul Matei.

În spațiul românesc, neghina este asociată cu agitația și gâlceava: „În leagăn mi-ai pus neghină,/ Să nu am în veci hodină”, se spune într-un cântec din folclorul transilvănean. Zicătoarea populară „a semăna neghină” înseamnă „a provoca discordie”. Dintr-un *Glosar* întocmit de Dimitrie Cantemir (*Istoria ieroglifică*, 1703-1705) rezultă echivalența dintre românescul *neghină* și „elinescul *zizanie*”. Nu întâmplător, numele grecesc al plantei a intrat în limba română în forma *zâzanie* (sau chiar *zizanie*, uneori *zânzanie*), cu sensul de ceartă, altercație, neînțelegere. Atestat de prin secolul al XIV-lea, termenul apare și în franceză (*zizanie*) și italiană (*zizzania*), provenind din traducerile *Noului Testament*, din parabola comentată mai sus (*Matei* XIII, 24-43) (303). Numele latinesc al *măselariței* (*altercum*, după Pliniu) se aseamănă semantic cu numele greco-românesc al neghinei (*zâzanie*). Consumate fără măsură, ambele plante psihotrope provoacă ceartă, altercație, zâzanie.

În unele documente din prima jumătate a secolului al XIX-lea se interzicea consumul de pâine de grâu amestecat cu secară sau

cu neghină. În 1831, de pildă, în urma unei mari epidemii de holeră, Episcopia ortodoxă din Vârșeț (Banatul de Sud) cerea românilor, printr-o circulară, să nu mănânce „pâne necoaptă bine", făcută din „bucate [= grâne] crude, cu săcară și cu neghină amestecate" (55).

Nu numai consumul involuntar de neghină și de măselariță produce ceartă și nervozitate în cadrul comunității, ci și consumul de mătrăgună. Într-o scrisoare din 1973, cunoscutul istoric al creștinismului Jaroslav Pelikan (1923-2006) îi comunica lui Mircea Eliade că, în slovacă (limba tatălui său), în limbaj popular, cuvântul *mandragora* a ajuns să însemne „o persoană nervoasă sau neastâmpărată". El a dat ca exemplu o propoziție dintr-o lucrare de la jumătatea secolului al XIX-lea a scriitorului romantic slovac Janko Král': „*Palko Budinsky, mandragore smelá*" („Palko Budinsky, un bărbat nervos și cutezător") (56). De altfel, și țăranii români din Transilvania cred despre mătrăgună că „dacă o arunci între oameni, se ceartă" (57, p. 202). Sau, cum consemnează Simeon Florea Marian, fetele vrăjitoare cred că frunzele de mătrăgună descântată pot „să vâre zizanie și ură între doi inși care se iubesc" (vezi *Addenda*). În acest scop însă, trebuie ca mătrăguna să fie culeasă „pentru ură", nu „pentru dragoste" (301, p. 182). Pentru modul cum se ceartă între ei semănătorii (secerătorii) de cânepă, vezi un studiu privind credințele și riturile magice din Ținutul Făgărașului publicat în 1940 de Ștefania Cristescu-Golopenția (280).

În poezia *Buruiana asta* (din volumul *Una sută una poeme*, 1947) Tudor Arghezi vorbește despre „corciul [= tufișul] de mătrăgună" care „tiptil" se „strecoară" în lanul de grâu. Și în *Vechiul Testament*, „merișoare [= fructe] de mandragoră" (*dudaim*), cu efecte afrodiziace (încercate de Iacob și Leia), cresc spontan în lanul de grâu: „Și Ruben s-a dus la câmp, la secerișul grâului, și a găsit merișoare de mandragoră și le-a adus mamei sale Leah" (*Facerea* XXX, 14-16). În poezia lui Arghezi, mătrăguna are rolul neghinei din „pilda semănătorului" (*Matei* XIII, 39), cel care culege recolta de grâu cu neghină, deși „a semănat sămânță bună în țarina sa".

Tiptilul corci de mătrăgună
Cu grâul crește dimpreună.
El s-a ivit, s-a strecurat

Pe arături, la semănat.
Și-a prins atâta rădăcină
Că țarina, -mpărate, este plină.
Unde-și dă brazda rodul cel mai cald
Acolo-i sare vârful mai înalt (58).

Despre stări de intoxicare involuntară cu cânepă, atestate la țăranii francezi și ruși, amintește și poetul Charles Baudelaire, în *Les Paradis artificiels* (1860). „În timpul secerișului cânepii", spune el, secerătorii „au adesea amețeli ciudate": „Capul secerătorului e cuprins de vârtejuri, uneori purtătoare de reverii. În unele momente membrele le slăbesc și nu-i mai ascultă. Am auzit vorbindu-se de crize de somnambulism destul de frecvente la țăranii ruși, a căror cauză, se zice, trebuie atribuită folosirii uleiului de cânepă în prepararea hranei" (59, p. 37). Și în spațiul românesc există interdicția de a dormi lângă un (sau într-un) lan de cânepă proaspăt secerată.

*
*   *

Baudelaire vorbește și despre îmbătarea unor animale cu semințe de cânepă. De pildă, despre „extravaganțele găinilor care au mâncat semințe de cânepă" sau despre „entuziasmul avântat al cailor pe care țăranii, la nunți și sărbători patronale, îi pregătesc cu o porție de semințe de cânepă stropite uneori cu vin" (59, pp. 18 și 37).

Merită să adaug aici și alte câteva exemple privind narcotizarea animalelor în diverse civilizații. „Turcii – se spune într-un text din 1666, apărut în periodicul britanic *Philosophical Transactions* – nu iau numai ei opium pentru tărie și cutezanță, ci îl dau, cu același rost, și cailor, cămilelor și dromaderilor lor atunci când aceste animale le par, în călătoriile lor, obosite și slăbite" (60, p. 145).

Interesant este faptul că, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în India se dădea să mănânce opium calului unui mesager care mergea fără odihnă vreo sută de mile. Și călărețul lua opium, dar o doză mai mică – ne asigură doctorul englez Erasmus Darwin (bunicul evoluționistului Charles Darwin) într-o lucrare publicată în 1789, *Loves of the Plants* (61, p. 23).

În aceeași epocă, în spațiul românesc, calul mușcat de un șarpe veninos era vindecat dându-i-se să înghită tiriac, un opiaceu

puternic: „Să tai o felie de pâine, să o ungi cu tiriiac, să-i dai calului să mănânce și să ungi la rană cu tiriiac" (mss. BAR nr. 842, din 1819).

În ceea ce privește narcotizarea animalelor, se știe că țăranii români obișnuiau să folosească diverse droguri naturale la vânat și pescuit. Unele plante narcotice erau puse în apa râurilor sau a bălților, peștii amorțiți fiind prinși apoi cu mâna sau plasa. Sunt tehnici arhaice de pescuit, care au supraviețuit în unele enclave. Le întâlnim, de pildă, la triburile de indieni din junglele sud-americane. Printre altele, acolo se folosește o plantă numită *timbo*, „ai cărei cârcei, odată zdrobiți, secretă un drog ce paralizează peștii fără a le contamina carnea". „Știu să pescuiesc cu acest narcotic indigen – declară un explorator american. Atât indienii din bazinul Amazonului, cât și cei din Orinoco sunt instruiți să folosească multe varietăți ale acestor plante" (245, p. 182).

3. Fumigații de canabis și de alte plante halucinogene. De la Herodot la Strabon

O relatare a modului în care era folosită o plantă psihotropă de către traci o datorăm geografului roman Pomponius Mela (secolul I e.n.). El consemna faptul că, în timpul ospețelor, tracii „aruncă în focurile în jurul cărora se șade semințe, al căror miros [= fum] provoacă comesenilor o veselie asemănătoare cu beția" (*De chorographia* 2, 2, 21).

Peste două secole, tot un geograf roman, Solinus (secolul al III-lea), relata aproape identic același obicei trac: „În timpul prânzului, soții [= bărbații] înconjoară vetrele, aruncă în foc sământă din buruienile pe care le au și, după ce sunt loviți de mirosul [= fumul] acestora, cu simțurile amorțite, simt o veselie asemănătoare cu beția" (*Collectanea rerum memorabilium* 10, 5). Tracii practicau astfel de fumigații euforizante la ospețe (de nuntă, la Solinus), ca alternativă la beția provocată de vin.

Asemănarea izbitoare dintre cele două texte, precum și dintre alte pasaje referitoare la obiceiurile tracilor, mă face să cred fie că cei doi autori au folosit aceeași sursă de informare (anterioară secolului I e.n.), rămasă necunoscută, fie că Solinus a preluat informațiile chiar din lucrarea lui Mela. Oricum, un lucru e sigur: amândoi vorbesc despre traci, iar Pomponius Mela, într-un paragraf anterior, îi numește anume pe geți.

Mai puțin sigur este numele plantei ale cărei semințe erau folosite așa cum am văzut. Marea majoritate a comentatorilor au considerat că este vorba despre cânepă, iar unii dintre ei au identificat planta cu varietatea *Cannabis indica*, ale cărei frunze, flori și semințe sunt bogate în *canabinol* (cu efect euforizant și excitant). Dar această varietate de cânepă nu crește, de regulă, în țările europene, ci în Iran, India, Asia Centrală etc. Pe teritoriul carpato-dunărean era cultivată, din timpuri imemoriale, o varietate

mult mai săracă în principii active, *Cannabis sativa*, folosită ca plantă textilă. „Tracii își fac din cânepă haine”, scria Herodot (*Istorii* IV, 74). S-ar putea deci ca în relatările lui Pomponius Mela și Solinus să fie vorba de o altă specie vegetală, de exemplu măselarița.

Există și o altă teorie printre etnobotaniști, și anume că ar fi vorba de una și aceeași specie de plantă în ceea ce privește *Cannabis indica* și *Cannabis sativa*, doar că acestea, crescând în condiții climaterice diferite, se dezvoltă diferit, producând fie mai multă substanță psihotropă, fie mai multă fibră textilă. Arion Roșu chiar credea că, în ceea ce privește planta *cannabis*, nu se justifică „diferența de nomenclatură botanică”. „Diferența aparentă de varietate vine mai degrabă de la biologia și proprietățile acestei plante, producția sa – fibră sau rășină – variind după climat, temperat sau tropical și subtropical”, conchide Arion Roșu (62, p. 342, n. 283).

De o părere asemănătoare era și farmacistul transilvănean J.M. Honigberger, stabilit în India, la Lahore (azi Pakistan), în prima jumătate a secolului al XIX-lea (62, pp. 102, 244). În aceeași epocă, Baudelaire admitea că cele două specii vegetale, „cânepa europeană” („franțuzească” o numea poetul) și „cânepa indiană”, fac parte din aceeași familie, dar că sunt diferite. Și „cânepa franțuzească” îl îmbată pe secerător, provocându-i reverii involuntare, dar „este improprie transformării în hașiș”, chiar și „după experiențe repetate”, scrie cu năduf nedisimulat Baudelaire. În schimb, continuă poetul, „hașișul sau cânepa indiană [...] posedă proprietăți îmbătătoare cu totul ieșite din comun, care, după câțiva ani, au atras atenția savanților și a oamenilor de lume din Franța” (59, p. 37).

De fapt, în Europa polemica durează de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea. În celebra sa lucrare *Species plantarum* (1753), suedezul Carolus Linnaeus a dat o singură denumire cânepii: *Cannabis sativa*. Disputa s-a declanșat imediat. Naturalistul francez Jean-Baptiste de Lamarck a susținut că trebuie făcută diferența între *Cannabis sativa* (care crește în Europa, fiind înaltă și fibroasă) și *Cannabis indica* (ce crește în Asia, fiind scundă și psihotropă). Ulterior, s-a propus și o denumire pentru cânepa care crește sălbatic: *Cannabis ruderalis*. „Disputa a rămas nesoluționată”, conchide Marcus Boon (61, pp. 167-168).

Dacă admitem totuși că semințele folosite de traci la fumigații erau de cânepă, va trebui să optăm pentru una dintre următoarele explicații:

– fie foloseau semințe de cânepă cultivată (*Cannabis sativa*);
– fie semințe ale unei varietăți de *cânepă sălbatică* (***63***). „Ea crește și semănată, și de la sine" (Herodot, *Istorii* IV, 74); sau „Cânepa (canabis) a crescut mai întâi în păduri" (Pliniu, *Naturalis Historia* XX, 97, 259);
– fie tracii reușiseră să aclimatizeze varietatea *Cannabis indica*. „Multe plante au trecut din India în Persia, iar de acolo [...] în Europa", scria Mircea Eliade la Calcutta, în 1931. În secolul al X-lea e.n., medicul persan Abū Mansūr dădea exemplul *Cannabis indica* (*bhang*) ca plantă care a migrat pe această direcție, din India în Iran (64, p. 223);
– fie își procurau semințe ale acestei varietăți de la alte populații, din Răsărit (probabil de la sciți).

Obiceiul fumigațiilor de cânepă atestat la sciții de pe râurile Tyras (Nistru) și Borysthenes (Nipru) este, din unele puncte de vedere, similar cu cel atestat la traci. Herodot (secolul al V-lea î.e.n.) consemnează faptul că bărbații sciți practicau fumigații cu semințe de cânepă, într-un cort ridicat anume în acest scop, în cadrul unui ritual de „purificare" funerară: „Sciții iau, așadar, sămânță de cânepă [*tēs kannabios to sperma*], se strecoară sub cortul făcut din pături și aruncă sămânța peste pietrele încinse. Sămânța aruncată [peste pietre] scoate un fum parfumat și se face atâta abur, încât nici o baie elinească de abur n-ar putea s-o întreacă. Amețiți de dogoarea aburului, sciții se apucă să urle. Aceasta ține loc de baie, căci trupul nu și-l spală cu apă niciodată" (Herodot, *Istorii* IV, 73-75).

Este cea mai veche atestare documentară a utilizării rituale a plantelor stupefiante în spațiul carpato-danubiano-pontic. În plus, informația lui Herodot este probată de unele descoperiri arheologice. Într-un mormânt scit, de tip *kurgan*, s-au descoperit următoarele obiecte: un sac de piele cu blană conținând *cannabis*, vase mari de bronz pline cu pietre și scheletul unui cort pentru inhalații (138, p. 79). Fără textul lui Herodot, rostul acestui inventar funerar ar fi fost dificil de înțeles.

Pentru „cânepă”, Herodot folosește termenul grecesc *kannabis*. Ernst Jünger a propus o etimologie interesantă: „Numele plantei *kannabis* își are obârșia și înrudirile în limbi foarte vechi, ca asiriana; *konabos* era un cuvânt grec pentru zgomot. El sugerează răbufnirile parțial vesele, parțial agresiv-agitate în care se manifestă de obicei beția cânepii” (27, p. 246). Contemporan cu Herodot, Sofocle asociază *kannabis*-ul cu muzicianul trac Thamyris (din tragedia omonimă), eroul orbit de muze pentru că s-a lăudat că poate cânta din liră mai frumos decât ele (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 67) (65, p. 70).

Pentru Herodot, obiceiul practicat de sciți este insolit și necunoscut. Este evident faptul că istoricul grec consideră o practică rituală ca fiind una de igienă. Comentând acest pasaj, Felicia Vanț scrie: „Herodot confundă două lucruri: practicarea băii cu abur, pentru curățenie, și o scenă finală a funeraliilor, îmbătarea cu aburii stupefianți ai semințelor de cânepă, cu care ocazie sciții scoteau niște «urlete» (probabil un soi de bocete), crezând că în felul acesta vor îndepărta de la ei sufletul mortului” (67, p. 519).

Încă din 1873, istoricul Alexandru Odobescu a dat o interpretare similară textului lui Herodot: „Scriitorul elen a confundat două usuri distincte ale sciților: adecă, pe de o parte, băile de abur pe cari le întrebuințează încă și azi rușii, producând abureala prin turnare de apă pe petre roșite în foc, iar pe de altă parte, afumarea cu fructul [= semințele] unei plante, pe care [...] o aruncau în foc spre a se îmbăta din fumul ei [...] Acea plantă ar fi dară chiar cânepa, *kannabis*, ce cresce, și de sineși și semănată, în Sciția” (68).

Vasile Pârvan a considerat că sciții la care se referă Herodot erau de fapt „geto-sciți”. Într-adevăr, în zona cuprinsă între Tyras (Nistru), Borysthenes (Nipru) și Istru (Dunăre) locuiau sciți și geți, aceștia din urmă denumiți *tyregeți* (*tyregetae*, *cf.* Strabon, *Geografia* VII, 3, 17). Cu alte cuvinte, este vorba de geți din preajma râului Tyras (Nistru), cum spunea și Dimitrie Cantemir: „tiragheții, adecă gheții nistreni” (*Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, 1719) (267). În al doilea rând, Pârvan a susținut fără argumente că practica fumigației cu cânepă a fost „rău înțeleasă de eleni”, cu referire străvezie la Herodot. Ar fi vorba – după Vasile Pârvan – de un act cu valențe medicale, și nu de „un fel de narcotizare specială, ținând loc de beție” (66, p. 89). Din perspectiva istoricului Pârvan,

a susține că „geto-sciții" ar fi practicat narcotizarea cu fum de cânepă (fie și în scopuri rituale) înseamnă a macula istoria idealizată a geților.

În paranteză fie spus, triburile de „geto-sciți" din acea regiune („de pe malurile fluviului Borysthenes") practicau narcotizarea nu doar prin inhalarea fumului unor plante stupefiante, ci și prin administrarea unor poțiuni psihotrope. În secolul I e.n., Pliniu cel Bătrân vorbea despre diverse „ierburi magice" și „plante miraculoase" pe care le utilizau magii. Ele ar fi ajuns la cunoștința naturalistului roman prin intermediul lui Pitagora și Democrit, „care au călcat pe urmele magilor persani". Poțiuni din aceste plante provoacă „vedenii îngrozitoare și amenințătoare", „delir și viziuni miraculoase", „puteri divinatorii" etc.

Una dintre aceste plante – identificată de cercetători cu canabisul (82, p. 156) – ar crește în nordul Persiei (Bactria), dar și în estul continentului european, și anume „pe malurile fluviului Borysthenes [Nipru]". Este exact aceeași localizare cu triburile de „geto-sciți" care – conform lui Herodot – practicau ritualul de purificare funerară prin inhalarea fumului de *cannabis* (*Istorii* IV, 75). După Pliniu, ar fi vorba de o „frunză care provoacă râsul", numită *gelotophyllis*, care, băută într-o poțiune de vin și mir, „provoacă tot felul de vedenii și un râs care nu se potolește". Râsul provocat de planta psihotropă poate fi oprit doar „prin administrarea unei poțiuni de sâmburi de pin în vin de palmier cu piper și miere", adaugă eruditul scriitor roman (*Naturalis Historia* XXIV, 101-102, 158-166) (38, pp. 195-196).

Revin la Herodot și la fumigațiile de plante psihotrope. Referindu-se la massageți (ramura răsăriteană a sciților nord-pontici, din regiunea caucaziano-caspică), părintele istoriei relatează o altă practică de fumigație, de data asta cu fructe stupefiante: „Se mai zice că ei [massageții] ar fi descoperit și un pom purtător de niște fructe pe care – după ce se strâng laolaltă pe ginți și aprind un foc mare în jurul căruia se așază – le aruncă în jar și apoi se îmbată criță de mireasma lor, așa cum se îmbată elenii cu vin, însă numai trăgând pe nări mirosul [= fumul] răspândit din fructul care arde aruncat pe jăratic; cu cât aruncă mai multe asemenea fructe, cu atât se îmbată mai tare, până când, sculându-se în picioare, se apucă de dănțuit și de cântat. Așa se spune c-ar fi felul lor de trai" (*Istorii* I, 202). De data aceasta, Herodot nu

menționează vreun context magico-ritual, ceea ce nu înseamnă că el nu ar fi existat.

În secolul al II-lea e.n., Lucian din Samosata a preluat în mod cvasi-parodic acest obicei, foarte probabil chiar de la Herodot. Eroul său din satira *Istoria adevărată* – unul dintre primii *selenauți* imaginați de oameni – povestește moravurile *seleniților*, ale locuitorilor de pe Lună. „Seleniții [...], așezându-se în jurul focului ca în jurul unei mese”, se îmbată, dar nu inhalând fumul degajat de plante narcotice, ci de broaște psihotrope: „[Seleniții] sorb fumul care se ridică din broaște și petrec”. Mai mult decât atât, Lucian imaginează un fel de alambic *avant la lettre*, în care *seleniții* distilează o poțiune euforică: „Băutura le este aerul [= aburul degajat de broaștele puse pe foc], pe care-l strâng în cupe transformat în rouă” (*Storia vera* I, 23) (289). Este vorba probabil de anumite broaște veninoase, *bufonide*, care secretă în afară de venin și unii alcaloizi halucinogeni (bufotenină, bufotalină etc.).

Practici similare cu cele privind intoxicarea massageților descrise de Herodot (*Istorii* I, 202) par să se fi perpetuat timp de peste două milenii la descendenții îndepărtați ai sciților massageți. „Descendenți ai sciților și ai alanilor”, în formularea lui Mircea Eliade (103, p. 338). Este vorba de oseți nord-caucazieni, care vorbesc până azi singura limbă (indo-europeană) ce a supraviețuit dintre cele folosite de sciții pontici. Este o zonă izolată din punct de vedere cultural, fără mari influențe. Supraviețuirile lingvistice fac și mai credibile supraviețuirile rituale. La începutul secolului al XIX-lea, orientalistul Julius Klaproth a descris următorul ritual al oseților: ei se adună într-o peșteră, în jurul focului, unde jertfesc capre și le mănâncă, apoi aruncă în jar componente ale unui arbust, un soi local de smirdar, *Rhododendron caucasicum*. Oseții se îmbată cu fumul narcotic care se degajă, și apoi se cufundă într-un somn profund: „visele pe care le au în această stare sunt considerate a fi preziceri” (69, p. 170). De data aceasta, contextul ritual este evident (izolare în peșteră, sacrificii de animale, agapă rituală, narcoză, *incubatio*, profeții onirice etc.).

La sfârșitul secolului al XIX-lea, Erwin Rohde era de părere că planta al cărei fum stupefiant îl inhalau tracii, sciții și massageții era *Cannabis indica*, din care se extrage hașișul (70, p. 223). Pe de altă parte, Mircea Eliade a considerat – ca și Ioan Coman, Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghirc, Zoe Petre ș.a. – că numele

preoților traco-misieni *kapnobatai* (amintiți de Strabon în *Geografia* VII, 3, 3) s-ar traduce prin „umblători prin fum”. Pentru preotul Ioan Coman însă, „mirosul toxic al semințelor de cânepă arse pe cărămizi încinse este o naivitate a lui Herodot și nu are nici o legătură cu *kapnobatai*” (71). Pentru Mircea Eliade, expresia „umblători prin fum” se referă la „un extaz provocat de fumul de cânepă, mijloc cunoscut de sciți și de traci”. „În acest caz – continuă Eliade –, *kapnobataii* ar fi dansatorii și vrăjitorii (șamani) misieni și geți, care întrebuințau fumul de cânepă pentru a provoca transele extatice” (31, p. 57; 43, p. 390).

Ioan Petru Culianu și Cicerone Poghirc au considerat și ei că termenul *kapnobatai* se traduce prin „cei care merg prin fum”. Ei au adus și unele elemente noi: „Epitetul *kapnobatai* se poate referi la o practică menționată de Pomponius Mela (2.2.21), care spune că unii traci nu utilizau vinul drept băutură îmbătătoare, ci inhalau în schimb fumul de la focuri în care aruncau niște semințe a căror aromă provoca euforie. *Lexiconul* lui Hesychios din Alexandria (secolul al V-lea sau al VI-lea e.n.) înregistrează sub cuvântul *kannabis* («cânepă») că semințele de cânepă se ardeau, astfel încât s-ar putea identifica plauzibil *Cannabis sativa* cu planta amețitoare la care se referea Pomponius [Mela]” (72).

Zoe Petre a tratat cu precauție subiectul, considerând totuși că termenul *kapnobatai* ar putea fi „o aluzie la fumigațiile producătoare de extaz”. Ea a admis că „ipotetica legătură între sintagma *umblători prin fum* atestată de Poseidonios și practica intoxicației cu fumul unor plante aromatice de care vorbesc Mela și Solinus pare logică, dar rămâne de domeniul supozițiilor licite” (73, pp. 228-230).

*
* *

Recent, un discipol al istoricului Zoe Petre, Dan Dana, a respins argumentele aduse de Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu și de mine însumi privind inhalarea fumului degajat de unele plante narcotice pentru obținerea extazului de către preoții sciți și traci. El consideră că fumigațiile de plante (nu neapărat de *kannabis*) practicate de aceștia ar fi „simple purificări rituale, și nu vizează provocarea unor transe extatice sau a unor experiențe

sublime". Concluziile lui Dan Dana sunt însă destul de confuze: „Accentul pus de Culianu asupra halucinogenelor nu este independent de voga occidentală a acelorași substanțe (utilizate însă în alte scopuri); după cum remarcă W. Burkert (*Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris, 2003, p. 106), rolul drogurilor în contextele religioase a fost în mod evident exploatat recent, «căci mulți nu vor crede niciodată că ar fi putut exista mistere fără droguri»" (65, pp. 70, 374).

Dan Dana consideră că interpretările mele referitoare la folosirea în scopuri rituale a fumigațiilor de *cannabis* de către geto-daci și la lupta lui Deceneu (prin tăierea viței-de-vie) împotriva bețiilor rituale dionisiace variază între „discutabile" și „mai mult decât improbabile". Și asta pentru că aș fi „foarte influențat de Eliade" (65, pp. 70, 77). Cu toate că – potrivit lui Dan Dana – sunt unul dintre „intelectualii români cei mai deschiși și occidentalizați", eu aș avea, ca și colegii mei, „dificultăți în a înțelege, asuma și explica trecutul [politic al] lui Eliade, și încă și mai puțin în a «atenta» la mitul său". „Încă și mai grav – conchide Dan Dana –, chiar dacă [acești intelectuali] încep să accepte episodul legionar al lui Eliade, ei nu sunt deloc pregătiți să accepte vreo influență asupra «operei științifice», care rămâne intangibilă" (65, p. 376). Ar fi vorba de cărturari „elitiști", din preajma revistei *22*, făcând parte „din *establishment*-ul intelectual", care ar fi într-o „admirație beată" (*sic!*) față de figura lui Eliade. Aceste formule mai mult sau mai puțin codificate au menirea de a-i indica în mod străveziu pe membrii „de dreapta" ai *Grupului pentru Dialog Social*.

Mi-am exprimat nu o dată părerea despre viața și opera lui Mircea Eliade, precum și despre modul în care derapajul său politic din anii '30, spre extrema dreaptă, a influențat (sau nu) teoriile sale ca istoric al religiilor (74). Din păcate, Dan Dana politizează excesiv probleme care țin strict de etnobotanică, medicină magico-rituală și fenomene mito-religioase. Acest tip de ideologizare a fost ironizat într-un articol publicat la jumătatea anilor '30 („Despre o anumită mentalitate huliganică", 1935) de către prietenul lui Mircea Eliade, Mihail Sebastian: „Urmăriți bunăoară gravele ravagii pe care le face în mentalitatea actuală cuvântul «Dreapta» sau cuvântul «Stânga». Sensul lor s-a dilatat bolnăvicios și s-a întins din politică în cultură, în artă, în literatură. [...] Prevăd o zi în care se va inventa o botanică fascistă și una

radicală, o chimie reacționară și una progresistă, o algebră liberală și una conservatoare. Se va stabili că anumite plante sunt burgheze, în timp ce altele sunt marxiste. [...] Omenirea merge cu pași repezi spre o înțelegere polițistă a lumii. Pe fiecare zi ce trece, complexitatea universului sărăcește, misterele cad, existența se simplifică și tot ce a neliniștit veacuri de-a rândul inima și mintea umană încape umilit între dinții acestui clește cu gura căscată: dreapta-stânga" (75).

*
* *

Cesar Bolliac a susținut în 1873 că dacii inhalau fum de „mac și [de] cânepă mai ales" sau de „vreo altă buruiană narcotivă" (*sic!*) nu numai aruncând-o în foc sau pe pietre încinse, dar și arzând-o în lulele de lut negru, prelungite cu „un feliu de țeve subțiri". Obiectele au fost descoperite de el în excavații arheologice în Muntenia, în județele Romanați, Ialomița și Dolj. Prin urmare, a conchis Bolliac, termenul *kapnobatai*, folosit pentru a-i denumi pe preoții traci, ar trebui tradus nu prin „[cei care] umblă prin fum", ci prin „[cei care] umblă fumând" din lulele. Mai mult decât atât, Cesar Bolliac a susținut că așa-zisele „lulele dacice" ar fi supraviețuit în spațiul românesc pentru că seamănă foarte mult cu cele folosite de românii din secolul al XIX-lea (sunt „leite cu lulele zise românești", cum susținea Bolliac).

Alexandru Odobescu a contestat într-un pamflet concluziile lui Bolliac. Sciții, tracii ș.a. inhalau într-adevăr fumul unor plante halucinogene, susținea Odobescu, dar nu folosind lulele. El a considerat că Cesar Bolliac are halucinații, lăsându-se purtat „prin regiunile închipuirii" de „fumurile archeologice ce ies din lulele prehistorice". Odobescu a admis că în Europa de Vest (Elveția, Germania, Franța, Marea Britanie) arheologii au găsit într-adevăr pipe antice de lut, de fier sau de bronz, dar că astfel de obiecte nu ar fi atestate arheologic sau documentar la populațiile din restul continentului (68).

S-ar putea ca Odobescu să se fi înșelat. În afară de „lulelele prehistorice de lut negru" prezentate de Bolliac, sunt și unele atestări documentare. Pliniu cel Bătrân, de pildă, descria folosirea unui soi de pipă, la care țeava subțire era meșterită dintr-o trestie

[lat. *arundô*]: „Se spune că fumul obținut din planta uscată [=podbal, *Tussilago farfara*], arsă împreună cu rădăcina sa, dacă se inspiră printr-o trestie, lecuiește tusea cronică" (*Naturalis Historia* XXVI, 16, 30).

„Trebuie să recunoaștem – a conchis Odobescu – că toate popoarele Sciției au practicat fumigațiuni de diferite specii, cu scopul, unele de a se înveseli după masă, spre a cânta și a juca; altele, spre a adormi; altele, spre a-și întreține sănătatea. În primul caz, ei sorbeau fum de cânepă, în al doilea, abur de șovârf, în ultimul, și în fine, se afumau cu pârleală de săbiuță." „Nicăieri nu este vorba de pipe sau de lulele", spunea Odobescu, pentru că plantele se puneau direct în foc sau pe pietre încinse. În fine, ultimul argument este acela că pe Columna lui Traian nu apar daci folosind lulele: „Traian n-ar fi pățit atâtea nevoi spre a înfrânge pe daci – remarca sarcastic Odobescu – dacă i-ar fi găsit scărpinându-se în cap cu luleaua în gură sau trăgând cu tabiet din narghilea" (76, pp. 111 și 115).

Fără să-l mai nominalizeze pe Cesar Bolliac, Alexandru Odobescu i-a ironizat teoria privind „lulelele dacice" și în cursul său de *Istoria archeologiei*, pe care l-a publicat în 1877: „Dacă archeologii nemți de acum două sute de ani credeau că anticele vase de lut cresc de [la] sine în pământ, apoi de ce să ne îngrijăm noi de narghilelele dacilor, cari și ele ies astăzi la noi de sub pământ? Germanii sunt astăzi în fruntea archeologiei. Noi să ne silim însă, domnilor, ca să nu lăsăm să treacă două sute de ani până să ajungem a stârpi dintre noi așa ciudate și burlește eresuri de anticari" (77, p. 159).

Alexandru Odobescu nu vorbea neapărat din invidie profesională. El încerca să tempereze entuziasmul amatorilor și să-i marginalizeze pe diverșii diletanți din arheologie, o disciplină științifică aflată, în România de la jumătatea secolului al XIX-lea, *in statu nascendi*. Odobescu voia să mai potolească pretențiile de arheolog profesionist ale lui Cesar Bolliac, care se mândrea cu președinția *Comitetului arheologic*. În ceea ce privește rubrica de arheologie pe care a susținut-o acesta din urmă în ziarul său *Trompeta Carpaților*, Odobescu susținea că Bolliac are o „pană măiastră", dar „ușuratică" și o „puternică imaginațiune de poet și de ziarist", dar „pe care nu o știe totdeauna potoli" (78, p. 115).

*
*　*

I.H. Crișan a adus argumente interesante privind faptul că preoții asceți geto-misieni *kapnobatai* erau „adepți ai doctrinei zalmoxiene” (79, p. 389). Dacă aceste afirmații sunt corecte, atunci se pune întrebarea dacă fumigația cu cânepă (sau cu altă plantă psihotropă) era unul dintre mijloacele de provocare a extazului în cadrul cultului întemeiat de Zalmoxis.

Iată câteva noi considerații în această privință. Pomponius Mela, Solinus și, așa cum se va vedea, Pseudo-Plutarh vorbesc despre ospețele tracilor, la care participau numai bărbați (Solinus este categoric în acest sens) și în timpul cărora se făceau fumigații cu semințe psihotrope. Însă autorii antici citați consideră în mod eronat că acest obicei avea ca scop provocarea unei „veselii vecine cu beția”. În mod evident, această practică a tracilor (ca și cele similare ale sciților, iranienilor, șamanilor etc.) nu era menită să producă euforia, ci extazul, transa mistică, un anume *furor religiosus* (43, pp. 394-402) sau, într-o altă formulare datorată lui Eliade, „percepții extrasenzoriale și puteri paragnomice” (264, pp. 187-189).

Probabil că autorii antici descriu banchete rituale (agape mistice) la care aveau voie să participe numai (anumiți) bărbați. Or, Herodot, într-un pasaj notoriu (*Istorii* IV, 94-95), relatează pe larg despre banchetele rituale cu participare exclusiv masculină, ținute într-un *andreon* („templu al bărbaților”) special construit în acest scop. În cadrul acestor ritualuri, Zalmoxis își iniția neofiții (aleși dintre „cetățenii de frunte” ai comunității) într-o doctrină a cărei trăsătură/practică esențială era imortalitatea/imortalizarea sufletului. Cvasi-contemporan cu Herodot, Platon scria că „medicii lui Zalmoxis [...] stăpânesc meșteșugul de a te face nemuritor”, leacurile și descântecele lor având menirea de a vindeca „mai ales sufletul” și, doar prin intermediul acestuia, trupul (*Charmides* 156). Dintre „leacurile lui Zalmoxis” – pomenite de Platon –, Vasile Pârvan numește „fumigația cu sământă de cânepă” (66, p. 89).

Constantin Daniel a redeschis dosarul recluziunii în peșteri sau încăperi subterane la care se supuneau *homines religiosi* geto-daci (80). Fiind doctor psihiatru, el a încercat să explice anumite coordonate ale doctrinei religioase geto-dace prin stările halucinatorii (vizuale, auditive, tactile) provocate preoților și

neofiților în urma unei îndelungate izolări senzoriale (*sensory deprivation*), în întunericul și liniștea cavernelor și a încăperilor subterane în care se autoclaustrau. Constantin Daniel a susținut că „deprivarea senzorială" avea efecte halucinogene și entheogene. Pe de altă parte, el considera că astfel de halucinații ar fi foarte asemănătoare cu cele provocate de intoxicația cu anumite extracte vegetale psihotrope. Cu alt prilej – abordând tot problema „deprivării senzoriale" –, autorul a admis probabilitatea ca fumigațiile cu *Cannabis indica* să fi fost, de asemenea, folosite de către preoții geto-daci (81, p. 226).

La rândul său, scriitorul anglo-american Aldous Huxley (*The Doors of Perception*, 1954) a susținut că stările halucinatorii datorate intoxicării cu mescalină sau cu LSD sunt asemănătoare cu cele cauzate unui om de „perioade de recluziune în spațiu întunecos, în liniște deplină": „Psihologii experimentaliști – scria Huxley – au descoperit că, dacă un subiect este închis într-un «mediu limitat», fără lumină, fără sunete și fără mirosuri, [...] acesta va începe foarte curând să «audă» și să «vadă» tot felul de lucruri, să aibă senzații stranii în corp. Milarepa, în grota sa din Himalaya, și anahoreții din Thebaida urmau în esență aceeași procedură și obțineau în esență aceleași rezultate. O mie de tablouri înfățișând *Ispitirile Sfântului Antonie* stau mărturie ale eficienței dietei și ambianței limitate. [...] Pedeapsa autoimpusă ar putea fi poarta spre paradis" (315, pp. 87-88).

Un text antic neglijat de cercetători, în care se vorbește despre practici similare cu cele deja comentate mai sus, e cuprins în cartea *De fluviorum et montium nominibus* (cca secolul al II-lea e.n.), atribuită lui Plutarh. Pasajul care mă interesează se referă la tracii sud-dunăreni, foarte probabil la odrizi, localizați în preajma râului Hebrus. *Odrysium pariter Getico foedavimus Hebrum // sanguine...* („Am pătat cu sânge getic Hebrul odrizic"), la poetul Claudianus Claudius (*Panegyricus de Tertio Consulatu Honorii Augusti* 147-148) (239). Pseudo-Plutarh relatează următoarele: „Lângă fluviul [Hebrus] despre care am vorbit, crește o plantă asemănătoare cu origanul, al cărei vârf îl taie tracii și – după ce s-au săturat cu alimente făcute din cereale – îl pun în foc și, aspirând de multe ori fumul astfel produs, se îmbată și [apoi] cad într-un somn profund" (*De fluviorum et montium nominibus* III, 3).

Se regăsesc în acest pasaj principalele elemente din textele lui Pomponius Mela și Solinus: în cadrul unui ospăț, tracii inhalează fumul produs de o plantă psihotropă, care le provoacă un soi de „beție". Se pune din nou întrebarea despre ce plantă e vorba. Ar putea fi o specie de oregano: *sovârf* (*Origanum vulgare*), care conține un ulei volatil (bogat în timol și carvacrol), cu acțiune sedativă asupra sistemului nervos central și antispastică (cum sunt și atropina, papaverina ș.a.). Este o plantă foarte folosită în medicina populară românească, inclusiv ca analgezic și sedativ (17, p. 220). Dar, în principiu, ar putea fi vorba de o altă plantă psihotropă, inclusiv de cânepă, ale cărei vârfuri florale sunt mult mai bogate în alcaloizi decât semințele.

În fine, ca să încheiem capitolul privind inhalarea fumului de plante psihotrope și medicinale de către populațiile antice din estul continentului, să îi dăm cuvântul și lui Pliniu cel Bătrân. Naturalistul roman din secolul I e.n. scrie următoarele: „În mod surprinzător, se povestește că barbarii [Pliniu nu precizează care], insuflând pe gură fumul acestei plante [*cypiros* = săbiuță = *Gladiolus imbricatus*], își micșorează splina și nu ies din casă decât după această inhalație; căci astfel devin mai sprinteni și chiar mai robuști pe zi ce trece" (*Naturalis Historia* XXI, 69, 115-116).

*

*   *

În Evul Mediu, unii doctori europeni au introdus *canabioterapia*. Pe la jumătatea secolului al XIII-lea, de exemplu, un savant complex de talia lui Villard de Honnecourt recomanda o infuzie în vin alb de frunze de cânepă sălbatică, semințe de cânepă și alte câteva plante pisate, ca balsam care vindecă „orice răni ați avea" (83).

La jumătatea secolului al XVI-lea, domnitorul Alexandru Lăpușneanu solicita adesea, de la „apoteca" orașului transilvănean Bistrița (înființată în 1516), diferite substanțe terapeutice vegetale (*herbatus*), printre care *cannabis* (86, p. 133). Provenit din germanul *Apotheke*, termenul „apotecă" (uzual în Transilvania) trebuia uneori explicat în limba română, mai ales în Moldova și Muntenia. Astfel, Dimitrie Cantemir traducea cuvântul „apotecar" (popular „poticar" sau „poticarăș") prin „cela ce vinde erbi de doftorie" (*Istoria ieroglifică*, 1703-1705).

Dar adevărații beneficiari ai virtuților terapeutice ale cânepii au fost țăranii, care foloseau semințele acestei plante mai ales în scopuri analgezice (17, p. 72). Vorbind despre „fumigația cu sământă de cânepă", atestată la traci și la sciți, Vasile Pârvan scria în 1926 că este o practică „până astăzi folosită de țăranii noștri" (66, p. 89). La rândul său, vorbind tot despre daci, care, chipurile, fumau cânepă din lulele de lut (pe care le-a prezentat ca fiind descoperiri arheologice), Cesar Bolliac scria în 1873 că „până astăzi locuitorii Daciei fumează diferite plante narcotice" (68).

Din păcate, nici Cesar Bolliac, nici Vasile Pârvan nu au dat exemple, dar afirmațiile lor sunt corecte. În Oltenia, Moldova, dar și în alte zone ale țării, semințele de cânepă erau folosite aproape în același mod ca în urmă cu două milenii. „Te afumi cu ele când te dor urechile", spunea Simeon Fl. Marian la sfârșitul secolului al XIX-lea (13, p. 417). Pentru calmarea sau înlăturarea diferitelor dureri (de cap, de măsele, de urechi etc.), se puneau într-o „oală nouă" cărbuni aprinși, peste care se aruncau semințe de cânepă (*Cannabis sativa*) al căror fum era inhalat de bolnav cu capul acoperit cu un ștergar (87, p. 126; 86; 88, pp. 60-62). La fel se proceda în Moldova începutului de secol XIX „pentru durerea măsălilor", cu semințe de măselariță (*Hyoscyamus niger*) (37 și 89). Sau, într-o altă formulare: „Cu măselariță se afumă pentru durere de măsele" (155, p. 337).

În satele românești se afuma cu ciumăfaie uscată sau cu semințe de ciumăfaie (*Datura stramonium*) când erau epidemii de ciumă (de aici și numele popular al plantei) (85, pp. 45-125; 13, p. 476). Într-un manuscris din 1788 se recomandă afumarea cu „cânepă de vară" a celui bolnav „de lipitură" (sindrom depresiv) sau „de strânsori la inimă" (mss. BAR nr. 3750, din 1788). În același manuscris, pentru ameliorarea tusei se recomandă inhalarea fumului provenit de la o ciupercă psihotropă: „Pentru tuse, să se afume cu *burete de cruce*, acoperit la cap" (155, p. 337).

„Când vrei să alungi boalele – consemnează Simeon Fl. Marian –, afumă casa cu *fumul-pământului*, că toate vor fugi" (13, p. 677). Este vorba de o plantă din familia *Papaveraceae*, numită și *fumăriță* (*Fumaria officinalis*). Unele dintre aceste plante „de afumat" se găseau la spițeri sau la băcani, profesii care, mai ales în Moldova, erau practicate în bună măsură de către evrei. Personajul lui Ion Creangă jupân Strul din Târgul-Neamțului, „negustor de

băcan”, pe lângă „suliminială” și „iruri” (alifii din plante medicinale), vindea în băcănia lui „fumuri și alte otrăvuri” (*Moș Nichifor Coțcariul*, 1877).

În dicționarul său de remedii populare (*Toate leacurile la îndemână*, 1935), Vasile Voiculescu notează la capitolul „Fumuri” următoarele: „Se mai fac fumuri cu foi de mătrăgună și laur (datura) [= ciumăfaie] uscate, pisate și amestecate cu silitră. Aceste afumări sunt alinătoare în accesele de astm (înec) cu tuse înecăcioasă. Se pun prafurile pe o farfurioară, clădite ca o grămăjoară, și li se dă foc. Ele ard și, deasupra lor, cu gura deschisă stă bolnavul, sorbind în piept fumul. Cu fum de măselariță se afumă cei ce au dureri de măsele” (254, p. 99).

În zona Munților Apuseni și în zona Muscelului, pentru alinarea durerilor la naștere se bea ceai de semințe de cânepă (90, p. 8; 17, p. 72), iar în Oltenia, cu astfel de ceai se vindecă „frântura de vis” (87, p. 81). Rutenii din Bucovina și bulgarii din Dobrogea făceau băi de vârfuri florale de cânepă (*Cannabis sativa*) împotriva anemiei, convulsiilor și atrofiei musculare (85, p. 29). Românii din Bucovina uscau floarea de cânepă de vară și o fierbeau „cu miere în holercă tare și curată, ca medicament pentru vătămătură” (13, p. 418). Dr. Dem. E. Paulian enumeră cânepa printre plantele din farmacopeea populară „întrebuințate pe scară întinsă contra afecțiunilor din cadrul medicinei nervoase” (91).

În studiul privind *Descântecele românilor* (1931), la capitolul „Cu ce se descântă?”, folcloristul Artur Gorovei indică, printre altele, „sămânța de cânepă” și „cânepa” (92, p. 82). Etnologul Nicolae Bot, care a studiat numeroasele credințe și practici magice legate de cânepă atestate în folclorul românesc, crede că acestea sunt datorate tocmai virtuților narcotice și tămăduitoare ale plantei. „Rolul ei vindecător sau de alinare a durerilor a contribuit, ca în alte cazuri similare, la crearea și întreținerea în jurul cânepii a unei atmosfere de religiozitate, atât de favorabilă înfloririi credințelor și practicilor legate de ea” (88, p. 62).

Colegul meu Mirel Bănică, cercetător la *Institutul de Istorie a Religiilor*, îmi spune că bunicul său, când era tânăr în satul Iana din preajma Buzăului (anii ’20-’30), împreună cu alți flăcăi făceau toamna „roata” pe câmp. Un ritual specific flăcăilor din zonă. Ei mâncau ce-și aduceau de-acasă, stând în jurul unui foc, în care aruncau periodic câte un braț de cânepă „pălită” (uscată). În fine,

o informație de teren personală. La sfârșitul anilor ’60, aflat la o stână în Munții Apuseni, stăteam într-o seară cu câțiva ciobani în jurul focului, la taclale. Din timp în timp, unul dintre ei arunca în foc o mână de cânepă uscată care degaja câteva minute un fum abundent. Întrebându-l de ce face asta, el mi-a răspuns destul de evaziv, cum răspund de regulă țăranii atunci când vreun „domn de la oraș” le pune întrebări indiscrete: „Așa…, e un obicei pe la noi. Mai înmiresmează aerul” (***93***).

4. Vița-de-vie și iedera. Zalmoxis *vs* Dionysos

Inserez aici câteva pagini referitoare la utilizarea vinului, având în vedere că și acesta este o substanță psihotropă de origine vegetală, o licoare care a jucat un rol esențial în desfășurarea unor practici rituale și manifestări religioase. În plus, așa cum se va vedea, cu ajutorul vinului și al altor băuturi alcoolice (rachiu) se ingerau alte substanțe propriu-zis narcotice și halucinogene.

Ca și tutunul, în folclorul mitic românesc vița-de-vie este considerată „Iarba Dracului". Mai mult decât atât, legendele originii celor două plante sunt foarte asemănătoare. Atât tutunul, cât și vița-de-vie au răsărit dintr-un pârț tras de Diavol într-o groapă acoperită apoi cu pământ. În alte legende etiologice, vinul este o coproducție divino-demonică. Fiind făcut de Dumnezeu, vinul era bun, dulce și nealcoolic (mustul), dar și-a băgat Dracul coada „și de atunci oamenii se îmbată" (94). Este o tipică rezolvare dualistă (bogomilică) a situației. Sunt, deci, de căutat originile maniheiste ale acestei legende din folclorul religios al românilor. „Vinul era, potrivit maniheenilor, veninul Prințului Tenebrelor", își nota Emil Cioran în jurnal (95).

În literatura ebraică de exegeză biblică (*Midrash Tanhuma* 58), vinul a luat naștere din colaborarea dintre Noe și Diavol. După potop, Noe plantează vița-de-vie (*cf. Facerea* IX, 20). Este prima plantă care se naște în lumea nouă, postdiluviană. Dar Diavolul toarnă la rădăcina viței sânge de miel, de leu, de maimuță și de porc. Astfel că vinul a fost osândit să îl transforme pe bețiv în cele patru animale, pe rând, în funcție de cât de mult vin bea. Moses Gaster a refăcut traseul călătoriei acestui motiv legendar, *Condemnatio Uvae* (Condamnarea viței-de-vie), de la literatura ebraică la *Gesta Romanorum* și de la literatura bizantină la cea folclorică din Balcani (131, p. 106). De aici motivul a fost preluat de Anton Pann, care l-a valorificat în *Povestea vorbii*: „Pe sirmanul

Strugur prea greu să-l blesteme/ Și asupră-i toate relele să cheme" (174, pp. 94-95). Motivul a supraviețuit până târziu, la poetul simbolist Mircea Demetriade, de exemplu, în „melopeea" *Renegatul* (1893): „Dar văz întinsă masă, și vinul ce te'mbată,/ Și'n porc oricând te schimbă beția-i blestemată" (262, p. 7).

După cum se vede, legătura mitologică dintre beția alcoolică și Diavol este trainică. Știm că Dionysos și daimonii din cortegiul său (Satiri, Sileni, Fauni, Priap etc.) au fost prototipurile Diavolului din imaginarul colectiv european (jumătate om – jumătate țap, pervers, lubric etc.). Paradoxal, imaginea diavolului creștin nu vine din mitologia iudaică, ci din cea greacă. Era deci firesc ca Diavolul să fi preluat ca moștenire inclusiv vița-de-vie și băutura amețitoare a lui Dionysos.

Unele manifestări și ceremonii dionisiace au supraviețuit până târziu în spațiul balcanic. O atestă unele texte juridice din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, dedicate domnitorilor fanarioți Mihai Racoviță (1765) și Grigore al III-lea Ghica (1766). Astfel, era interzisă *Brumaria* – „sărbătoarea în cinstea zeului mincinos Dionysos, supranumit *brumu*, patron al beției". „Aceste sărbători – explică legile din secolul al XVIII-lea – se țineau de păgâni, ca să aibă parte de un an bun, adică cu același scop precum se serbează și acum." De asemenea, toamna, la facerea vinului, oamenilor li se cerea în mod expres să nu chiuie: „Nici chiote să nu dea, când toarnă vinul în buți", deoarece „este același strigăt de veselie pe care-l făceau păgânii când turnau vinul în ulcioare, ceea ce este iarăși oprit" (96).

Spre deosebire de cultivarea și utilizarea tutunului, atestate în zona balcanică de la sfârșitul secolului al XVI-lea, practicarea viticulturii și consumarea vinului în spațiul carpato-dunăreano-pontic sunt activități confirmate de descoperiri arheologice (cosoare de viță-de-vie, amfore indigene etc.), ca și de unele relatări antice. Claudius Aelianus, de exemplu, nota că „despre traci s-a dus vestea că sunt grozav de bețivi" (*Felurite istorioare* III, 15). Grecii foloseau zicala „a bea ca un trac". Pomponius Mela scria că tracii obișnuiau să grăbească în mod artificial coacerea strugurilor acoperindu-i cu frunze uscate (*Descrierea pământului* II, 2, 16). Ca martor ocular, Ovidiu nota că geții lăsau vinul să înghețe: „Și-n vas îngheață vinul/ De-l scoți în bolovani, păstrând figura oalei/ Și-n loc de-a soarbe spuma, mănânci bucăți de vin". Era probabil

o metodă de concentrare a tăriei lui. Unele populații îndoiau vinul cu apă, pentru a-i micșora tăria, altele (ca geții) extrăgeau apa din vin prin înghețare, pentru a-i mări tăria. În orice caz, metodele consemnate de Mela și Ovidiu sunt folosite de țăranii români până în zilele noastre. Țăranii români – scria C. Caracaș pe la începutul secolului al XIX-lea – „pun afară în timpul iernii butoae pline [cu vin]; după ce stau câteva zile și îngheață partea apoasă a vinului, [ei] scurg inima cea spirtoasă a vinului [...]; dar vinul acesta este prea tare și face dureri de cap" (290, p. 62).

La rândul său, Platon consemnează faptul că „tracii beau vin neamestecat deloc [cu apă], atât femeile, cât și bărbații, și îl împrăștie pe hainele lor, socotind că este o deprindere frumoasă și aducătoare de fericire" (*Legile* I, 637d). În această informație pare să fie vorba de ceremonii de tip dionisiac. În primul rând, Platon subliniază în mod expres (ceea ce n-ar fi făcut dacă ar fi fost un fapt uzual) că la aceste beții (probabil rituale) luau parte și femeile, care, altfel, nu aveau voie să bea vin (*cf.* Plutarh, *Quaestiones romanae* 6).

În al doilea rând, vinul neamestecat cu apă era o licoare tipic dionisiacă: „La început – scrie Diodor din Sicilia –, când vinul a fost descoperit, Dionysos nu se gândise să-l amestece cu apă și vinul se bea curat", și asta pentru că doar „vinul fără amestec [cu apă] îl duce pe omul care l-a băut într-o stare vecină cu nebunia" (*Biblioteca istorică* IV, 3-4). În schimb, adăugată în vin, „apa rece risipește dintr-odată beția" (Pliniu, *Naturalis Historia* XXIII, 23, 42). Herodot susține că și sciții aveau obiceiul de a bea vin neamestecat cu apă: „Când [spartanii] vor să bea vin cu mai puțină apă, zic că beau ca sciții". Regele spartanilor Cleomenes ar fi înnebunit tocmai pentru că ar fi preluat de la sciți acest obicei (de a bea vin pur), nărav atipic pentru greci, care consumau vinul cu apă (*Istorii* VI, 84). Și evreii din epoca biblică beau vinul amestecat cu apă: „Este dăunător să bei numai vin și, de asemenea, numai apă, dar vinul amestecat cu apă este plăcut și aduce multă desfătare" (2 *Macabei* XV, 39).

Dar cea mai importantă informație privind vița-de-vie și vinul la geto-daci este prohibiția introdusă de marele preot Deceneu în timpul domniei lui Burebista (82-44 î.e.n.). Asemănându-l pe Deceneu cu Orfeu și cu „pitagoreul" Zalmoxis (*Geografia* XVI, 2, 39), Strabon relatează faptul insolit că, „în semn de supunere,

geții s-au lăsat înduplecați [de către Deceneu] să taie vița-de-vie și să trăiască fără vin” (*Ibidem* VII, 3, 11). Acest eveniment istoric pare să fi supraviețuit în forme folclorice în unele legende populare, în care un împărat hotărăște că „atâtea pricini și nevoi dintre oamenii lui nu se pot curma decât cu stârpirea viței-de-vie, care dă vinul cel tulburător de minte” (17, p. 250).

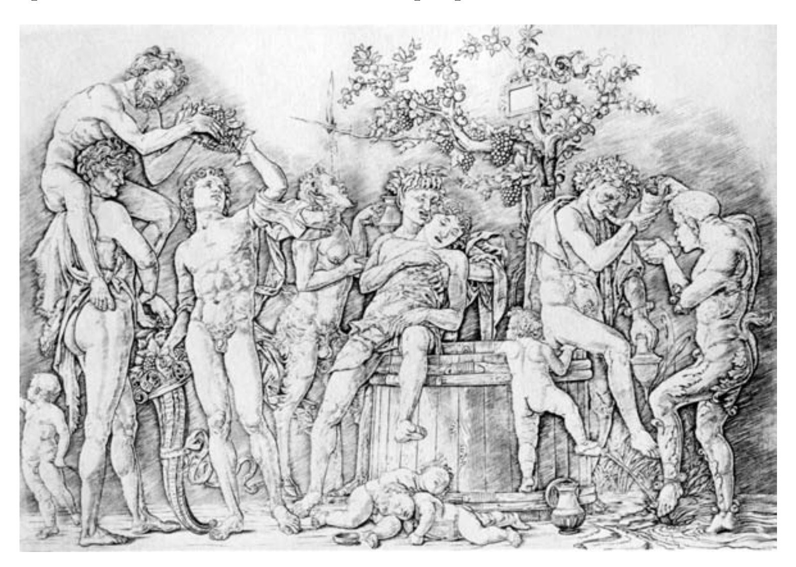
Pe cât este acțiunea lui Deceneu de importantă și de semnificativă, pe atât de puțin sau de inadecvat a fost ea comentată și explicată. Foarte preocupat să demonstreze că poporul geto-dac – nobil și drept, cu înalte virtuți morale – nu putea să adopte un cult orgiastic și irațional precum cel dionisiac, Vasile Pârvan a încercat să minimalizeze complet gestul tranșant al marelui preot: „Podgoriile sacrificate de Deceneus nu vor fi fost nici chiar așa de numeroase, nici prea alese ca neamuri de vinuri” (66, p. 85).

În 1985, etnograful Gheorghe Iordache a crezut că hotărârea a fost impusă „de rațiuni de stat” (97), iar Ion Horațiu Crișan a considerat în 1986 că măsura a fost luată nu de Deceneu, ci de Burebista, la îndemnul celui dintâi, „pentru asanarea moravurilor neamului său”. Altfel un autor stimabil, I.H. Crișan pare să fi plătit tribut clișeului măreției „conducătorului suprem” și limbajului de lemn, ambele proprii ceaușismului din anii ’80: „O asemenea măsură – conchidea autorul – se înscrie în politica de sobrietate și cumpătare preconizată de marele rege” (79, p. 140).

Dar explicația cea mai inadecvată în această privință a formulat-o, cred, preotul și teologul creștin-ortodox Ioan Coman. Surpriza este cu atât mai mare cu cât articolul său despre Deceneu a apărut la începutul anilor ’40 ai secolului trecut, într-o publicație de mare calibru, *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, editată de Mircea Eliade. Cuvintele de ordine sunt „cumpătare”, „asceză spirituală” și chiar „primatul sufletului”. Sub deviza *mens sana in corpore sano*, preotul zalmoxian Deceneu (sprijinit de preotul creștin-ortodox Coman) a tăiat vița-de-vie pentru a eradica alcoolismul și desfrâul sexual în rândul bravului popor geto-dac. „Alcoolismul – scria Ioan Coman în 1940 – era una dintre plăgile nefericite care rodeau vigoarea poporului get. […] Vindecarea de acest viciu echivalează cu una dintre cele mai splendide victorii repurtate asupra sufletului omenesc. […] Acolo unde marele preot [Deceneu] a avut de luptat contra alcoolismului, a trebuit fatal să se întâlnească cu meteahna cealaltă, legată aproape organic de

alcoolism: neînfrânarea sexuală [a geților]" (21, p. 450). O explicație formulată de pe poziții ultraconservatoare, „etice", anti-„decadentiste" (antialcoolism, antierotism etc.), specifice ideologiilor de dreapta ale epocii.

Să fim realiști! Pentru societatea și mentalitatea geto-dace din secolul I î.e.n., este improbabil ca rațiunea măsurii drastice luate de Deceneu să fi fost de ordin social sau moral. Motivația lui Deceneu – ca mare preot și reformator al cultului – a fost, mai degrabă, de ordin cultual, religios. El a încercat, probabil, să diminueze amploarea pe care o luaseră bețiile rituale, provocatoare de *enthousiasmos* („înzeire"), de *ekstasis* și de *furor religiosus*. Patronul acestei stări de posesiune divină și *delir religios* trebuie să fi fost zeul trac Dionysos. Cultul orgiastic al acestuia era extrem de popular în epocă și în zonă, fiind un cult „democratic", deschis atât bărbaților, cât și femeilor, atât aristocraților, cât și plebeilor, spre deosebire de cel zalmoxian propovăduit de Deceneu.



3. *Bacchanalia* (orgie dionisiacă), gravură de Andrea Mantegna, cca 1490

Cultul lui Zalmoxis era, dimpotrivă, o religie orfico-pitagoreică, ascetică, androcrată și elitistă, care se adresa „bărbaților, fruntași ai țării" (Herodot, *Istorii* IV, 95) și era adoptată mai ales de

aristocrație și de casta preoțească. Direcția reformei religioase instaurate de Deceneu pare să fi fost aceeași: „El a ales atunci dintre ei [= geți] pe bărbații cei mai nobili și mai înțelepți, pe care, învățându-i teologia, i-a îndemnat să venereze anumite divinități și anumite sanctuare și i-a făcut preoți, dându-le numele de *pilleati*”, scria Dion Chrysostomos în secolul I e.n. (citat de Iordanes în *Getica* XI, 72).

Unii istorici ai religiilor (W. Burkert, J. Bremmer, I.P. Culianu ș.a.) au glosat pe marginea diferențelor dintre cele două manifestări religioase, dar și dintre tipul de extaz specific bacantelor dionisiace, pe de o parte, și cel specific iatromanților asceți (inclusiv preoților lui Zalmoxis), pe de altă parte. Dar nu era vorba doar de *diferență*, ci și de *concurență*. Iatromanții – conchide Culianu – „reprezintă o categorie specială de extatici, diferită de aceea a bacantelor, dar aflată uneori în concurență cu ea” (248, p. 62). Probabil că rivalitatea dintre cele două tipuri de culte și dintre cele două tipuri de extaz l-a determinat pe preotul zalmoxian Deceneu să taie vița-de-vie și să-i oblige pe geto-daci să trăiască fără vin.

Am formulat această teorie cu mai mulți ani în urmă (98, pp. 52-58; 99, pp. 383-388). Unii cercetători nu au fost de acord cu ea: „Tot acest scenariu [al lui A. Oișteanu] – scrie Dan Dana – este mai mult decât improbabil” (65, p. 77).

B.P. Hasdeu a abordat acest subiect în 1874, într-un studiu intitulat *Originile viniculturei la români*. El a considerat că „regele dacic B[u]erebist” a tăiat vița-de-vie „pentru a stârpi beția în popor”, dar nu a uitat să menționeze faptul că acest act avea de-a face cu „cultul lui Bac[chus]” (279).

În mod surprinzător, cel care – probabil – a intuit cel mai corect semnificația măsurii drastice aplicate de Deceneu a fost istoricul Gr.G. Tocilescu, într-o carte desuetă azi, *Dacia înainte de romani*, publicată în 1880: „Se mai spune că, între alte ordine divine ce dete [Deceneu], fu și stârpirea totală a viilor, ceea ce dacii esecutară fără opunere. În genere, aceasta din urmă se consideră ca o simplă măsură pentru îndreptarea moravurilor, luată contra vițiului beuturei celui forte răspânditu la popoarele trace. Credem însă că aci este ceva mai mult decât o prohibițiune; este o reacțiune contra cultului Bacchus-Sabazius, contra orgielor bacchice, în care vinul juca rolul principal [...], în care menadele [...] dănțuiau și cântau învârtind tyrsii lor ca niște lănci, iară preoții

beți de vin și de zgomot profetizau" (100). Ultima remarcă se referă la informația lui Aristotel, consemnată de Macrobius, conform căreia, „în Tracia, există un templu închinat lui Liber [= Bacchus], unde se dau oracole. În acest templu prezicătorii descifrează tainele viitorului numai după ce au băut vin din belșug" (*Saturnalia* I, 18, 1).

Și etnologul Traian Herseni a susținut existența unei confruntări între cele două religii, cea a lui Zalmoxis și cea a lui Dionysos. A doua era „de natură inferioară" celei dintâi, susținea Herseni, dar vinul o făcea imbatabilă, având „efecte sigure". „Folosirea băuturilor spirtoase în scopuri religioase a constituit un imens progres: provocarea entuziasmului devenise aproape *infailibilă*. De aici succesul neașteptat al lui Dionysos în lumea veche, care a uluit pe toți contemporanii."

Dar victoria dionisismului (în afara faptului că a supraviețuit în „bețiile rituale" practicate până azi de cetele de feciori) n-ar fi fost de durată, a conchis Herseni, pentru că nu a adus nimic substanțial din punct de vedere religios. „Oricât ar trece pe planul întâi o zeitate bahică, ea nu poate umbri vechile culte, ea nu le poate *înlocui*, ci numai *întări*. Cultul lui Dionysos a exagerat, până la exces, trăsăturile străvechi ale unor culte locale, [...] dezvoltându-le la maximum, halucinatoriu, ca într-o viziune de bețiv, dar nu le-a transformat și nu le-a înlocuit, pentru că nu a avut cu ce."

După Traian Herseni, în epoca postdionisiacă geto-dacii au revenit la „fața senină" a manifestărilor religioase: „După tumultul bahic [...], popoarele cuminți și sărace, de oieri și plugari, și-au reluat în religie fața senină de altădată, cu tabla valorilor perfect pusă la punct, lăsând băutura să fie ceea ce a fost ea la început: un adjuvant al religiei, de exaltare a sufletului uman" (225, pp. 265, 274).

*
* *

Măsura antidionisiacă adoptată de Deceneu în secolul I î.e.n. este spectaculoasă și pare insolită, dar nu este ieșită din comun. Inițial, în peninsula italică, cultul zeului Dionysos a pătruns dinspre sud (dinspre coloniile grecești) în Etruria și Campania și,

abia ulterior, la Roma. Aici, în secolul al II-lea î.e.n., reacția autorităților a fost de respingere. În anul 186 î.e.n., Senatul roman a emis un decret de interzicere a orgiilor bahice, intitulat *Senatus-consultum de Bacchanalibus*. În urma decretului, circa șapte mii de adepți ai cultului au fost arestați și executați: „S-a hotărât printr-un decret senatorial ca «pe viitor să nu se mai ființeze bachanale la Roma, sau în Italia»” (Titus Livius, *De la fundarea Romei* XXXIX, 8-19). Mircea Eliade vorbește de „caracterul politic al procesului [anti-dionisiac]”, pe lângă cel religios (313, p. 134). În anul 139 î.e.n. au fost expulzați din peninsulă și propovăduitorii cultului orgiastic al zeului traco-frigian Sabazios – „un alt Dionysos”, cum îl definește Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică* IV, 4, 1). Adoratorii zeului Sabazios își provocau extazul bând vin sau licori alcoolice făcute *ex ordeo vel frumento* („din orz sau grâu”) (101).

Reacții similare, de respingere a orgiilor dionisiace, sunt atestate și în Grecia, fie prin legi instaurate de un Diagondas din Teba, fie prin comediile lui Aristofan, care expulza din cetate pe „noii zei”, precum Sabazios, „zei considerați străini” (Cicero, *De legibus* II, 15, 37).

Sunt indicii legendare că în unele zone s-ar fi dispus chiar distrugerea viței-de-vie, așa cum a făcut-o și marele preot geto-dac Deceneu. Conform tradiției, Damascius din Siria ar fi distrus via plantată de Dionysos însuși, motiv pentru care zeul l-ar fi jupuit de viu (102). Pe de altă parte, știm de la Plutarh că, la romani, preoților lui Jupiter nu le era permis să se apropie de vița-de-vie și nici măcar să atingă iedera. Plutarh crede că această interdicție, analoagă – susține el – „prescripțiilor pitagoreice”, este „o condamnare simbolică a dansurilor și orgiilor din timpul Bacchanalelor” (*Quaestiones romanae* 112).

În studiul său din 1874 (*Originile viniculturei la români*), B.P. Hasdeu a adus unele argumente în această privință. În timpul războiului galic, Caesar (contemporan cu Burebista și Deceneu) s-a confruntat cu o populație celtică (nervii) din vestul Europei. Conducătorii nervilor au decis interdicția consumului de vin (*nihil pati vini*). „Informându-se despre firea și obiceiul acestora”, Caesar a aflat că „nervii nu îngăduiau să se importe vin” pentru că băutura „le-ar moleși sufletele și le-ar slăbi curajul” (*Bellum gallicum* II, 15) (283). Toate informațiile în această privință provin din și se referă la Antichitate. Avem și o informație foarte târzie,

din Evul Mediu, referitoare la începutul secolului al IX-lea: conform lui Suidas (*Lexicon*, sec. al X-lea), regele protobulgar Krum (803-814) ar fi tăiat și el vița-de-vie de la poalele Munților Balcani (279).

Mai sunt unele legende care pot fi invocate în acest context. În Asia, orgiilor dionisiace li s-a opus regele indian Myrrhanus (*cf.* Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 65) sau Morrheus (*cf.* Nonnos, *Dionysiacele* XXIX). Trupul inert, dar viu al iatromantului Hermotim din Clazomene a fost ars de confreria extatică a „cantarizilor", în timp ce sufletul acestuia călătorea în afara corpului (Pliniu, *Naturalis Historia* VII, 53, 174) (312, p. 56). I.P. Culianu credea că Hermotim a fost „un extatic nedionisiac asasinat de o confrerie dionisiacă" (311, p. 38).

Semilegendarul rege teban Pentheus – urmașul lui Cadmos – a interzis „noile rituri", însoțite de „nebunia pricinuită de vin" (Ovidiu, *Metamorfoze* III), punându-l în lanțuri pe însuși Dionysos. Tânărul bazileu va muri sfâșiat de bacantele în delir mistic, conduse chiar de mama sa, Agave (Euripide, *Bacantele*). Tot rupt în bucăți de bacantele trace, încununate cu iederă, a sfârșit și Orfeu, care încercase să reformeze cultul dionisiac. „Orfeu [...] a schimbat multe lucruri din inițierile orgiace și, de aceea, misteriile pe care le introduse Dionysos se numesc orfice" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 65).

În fine, tot un suveran trac, Licurg, „regele tracilor de la Hellespont", a fost pedepsit de zeul Dionysos cu pierderea minților, fiindcă a interzis supușilor săi celebrarea cultului acestuia: „Licurg le-a atacat pe menade în locul numit Nyseion și le-a ucis pe toate. Dar Dionysos și-a îmbarcat oastea și i-a învins pe traci, într-o luptă aprigă. Pe Licurg l-a prins de viu și, după ce l-a orbit și l-a chinuit în tot felul, l-a răstignit. Apoi, pentru a-l răsplăti pe [tracul aliat] Charops pentru binele ce-i făcuse, i-a dăruit regatul tracilor și l-a inițiat în misteriile orgiace" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 65).

În una dintre piesele sale păstrate doar fragmentar, *Edonienii*, Eschil este mai limpede. Regele trac Licurg taie cu securea vița-de-vie, dar – fiind orbit și înnebunit de Dionysos – își taie și propriul copil. Regele moare ciopârțit de cai sălbatici, iar edonienii întemeiază pe vârful muntelui un sanctuar oracular închinat lui Dionysos, similar cu cel închinat lui Apollo la Delphi

(235, p. 26). Tribul tracilor edonieni alege cultul dionisiac în locul celui apolinic (vezi și Herodot, *Istorii* VII, 111).

În paranteză fie spus, confruntări religioase similare s-au produs și în cadrul altor culte din Eurasia. În jurul anului 600 î.e.n., de pildă, reformatorul iranian Zarathustra s-a revoltat împotriva „societăților de bărbați”, care aveau deviza *aêsma* (= „furie”). Acestea practicau ritualuri orgiastice, cu sacrificii sângeroase de boi și ingerarea în exces a băuturii făcute din planta halucinogenă *haoma*. Și Zarathustra ar fi vrut să distrugă această plantă pentru a opri riturile orgiastice: „Când vei lovi, Doamne – se adresează el lui Ahura Mazda –, această băutură scârboasă?”. Sau, într-o altă formulare: când îi vei zdrobi pe cei care practică sacrificiul *haoma*? (*Yasna* 48: 10). Numai că, de fapt, cum observă Mircea Eliade, „Zarathustra s-a ridicat mai ales împotriva exceselor riturilor orgiastice” care comportau „ingerarea fără măsură de *haoma*” (103, pp. 322-333). În schimb, după cum a demonstrat iranologul suedez Geo Widengren, credincioșii lui Zarathustra își administrau cânepă (*bhang*) pentru obținerea extazului (104).

*

* *

Nu mă interesează acum faptul că, citându-l pe Henri Jeanmaire (105), René Girard crede că Dionysos apare ca o divinitate a viei și vinului printr-o atenuare a sensului originar, care făcea din el zeul unei beții mai redutabile, *furia ucigașă*. „Nu există nimic în tradiția dionisiacă veche – conchide René Girard – care să se raporteze la cultura viței-de-vie sau la fabricarea vinului” (106, p. 145). Dosarul este voluminos și problema e controversată (107, pp. 152 ș.u.). Evident este faptul că, cel puțin în faza istorică a mitului, Dionysos a fost acela care „a descoperit vinul și i-a învățat pe oameni să cultive vița-de-vie” și să bea licoarea neamestecată cu apă pentru a fi „cuprinși de o furie bahică” (Plutarh, *Quaestiones conviviales* III, 1; și Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* IV, 2-5).

Ceea ce mă interesează cu adevărat este dacă vinul avea suficientă forță psihotropă ca să provoace acel *furor religiosus* de care pomenesc autorii antici și dacă nu cumva era amestecat cu sau dublat de alte substanțe halucinogene. Erwin Rohde (*Psyché*, 1894) crede că tracii își sporeau „starea de exaltare” din

timpul ceremoniilor dionisiace folosind, pe lângă băuturi alcoolice, „fumul unor plante [*canabis*, e convins autorul] care, ca și sciților și massageților, le erau cunoscute [tracilor] ca narcotice" (70, p. 223, n. 1). E posibil ca savantul german să aibă dreptate, dar, din păcate, el nu a adus argumente în sprijinul ipotezei sale.

H. Jeanmaire crede că, „într-una din fazele preistoriei sale", Dionysos a fost probabil o divinitate a iederei sau a viței-de-vie sălbatice (105, pp. 22-23). „El cel dintâi ar fi stors strugurii ce cresc sălbatici [...], descoperind astfel foloasele vinului", scria Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică* III, 63). La rândul său, Walter F. Otto susține că, pe lângă vin, tracii ingerau fructe și frunze de iederă (107, pp. 164-165), care, conform părerii farmacologilor, posedă puternice virtuți psihotrope.

Într-adevăr, iedera (*Hedera helix*) conține substanțe psihoactive, precum hederina, saponina și altele, în toate părțile plantei. Mestecatul frunzelor și, mai ales, al fructelor provoacă excitare, convulsii și, în cantități mari, moarte. Dioscoride și Pliniu cel Bătrân defineau această plantă agățătoare ca fiind un drog foarte puternic. Pliniu a descris „douăzeci de specii de iederă [*hedera*]". „Toate – spunea el – au virtuți medicinale cu două tăișuri. Luate sub formă de poțiune în cantitate excesivă tulbură mintea, dar curăță capul" (*Naturalis Historia* XXIV, 47, 75) (38, p. 182).

Opinia conform căreia bețiile rituale dionisiace erau provocate nu numai de vin, ci și de iederă este adeverită de faptul că unul dintre principalele simboluri ale zeului era anume această plantă. Frunzele și fructele de iederă împodobeau tyrsurile și, sub formă de cunună, tâmplele zeului și ale adepților săi. În secolul al V-lea î.e.n., poetul grec Pindar îl descria pe Dionysos ca fiind „zeul învăpăiat de iedera verde" (282). De unde rezultă că zeul (și adepții săi) nu doar purta iedera, ci o și consuma, fapt care-i provoca „învăpăierea", extazul.

Dar, în această privință, principalele argumente sunt mărturiile lui Plutarh, el însuși un inițiat în misterele dionisiace. Acesta susține că acoliții zeului Dionysos beau vin amestecat cu iederă. Starea celor care beau acest amestec – notează scriitorul grec – „nu poate fi numită beție", cum e cea provocată doar de vin, ci este „o tulburare, o uluire a spiritului, asemenea celei produse de măselariță [*Hyoscyamus niger*] și de alte plante care provoacă un soi de furie" (*Quaestiones conviviales* III, 2).

„Dionysos putea fi beat fără ca totuși să semene cu oamenii beți", își nota Mircea Eliade în jurnal în toamna anului 1942 (22, p. 148). Probabil că istoricul religiilor se referea la diferența dintre beția profană și cea rituală (*furor bacchicus*). Dar mai trebuie remarcată și diferența dintre acțiunea psihotropă a vinului și cea, mai puternică, a iederei.

Vorbind despre „orgiile din timpul Bacchanalelor", Plutarh notează faptul că „femeile care sunt cuprinse de furii bahice se reped la iederă, o apucă cu mâinile, o rup și o mestecă în dinți". „Acest lucru – continuă Plutarh – face destul de credibil ceea ce se spune despre iederă: potrivit unora, ea conține spirite violente care trezesc, excită și provoacă stări de transă, urmate de convulsii. Pe scurt, iedera produce o beție fără vin, un fel de vrajă celor care sunt în mod natural predispuși la extaz" (*Quaestiones romanae* 12).

5. Plante magice și halucinogene

Plante halucinogene erau probabil folosite și în sanctuarele lui Asklepios, zeul grec – „zeu traco-grec”, după unii, „zeu trac grecizat”, după alții (***108***) – al medicinei. Urme ale unor temple consacrate lui Esculap s-au descoperit și pe teritoriul României: la Sarmizegetusa, la Apulum (Alba Iulia), la Ampelum (Zlatna). Inițial, bolnavul era supus unor „purificări” – prin băi, oncțiuni, fumigații –, după care era lăsat să doarmă în templu (*incubatio*). Datorită halucinațiilor, zeul invocat îi apărea în vis bolnavului, însănătoșindu-l sau indicându-i tratamentul de urmat. „Oracolele sunt date în timpul somnului”, scrie istoricul grec Pausanias în secolul al II-lea e.n., iar zeul „dă răspunsul prin vise” (Pausanias, *Călătorie în Grecia* III, 26, 1). După *incubatio*, preoții sanctuarului (*asklepiazii*) interpretau visul.

Practica pare să aibă ca model pe cea de la templul apolinic de la Delphi. Asklepios era fiul lui Apollo, zeu care, cum spune Ovidiu, „laur în mână purta și [drept cunună] pe fruntea lui sacră tot laur” (*Ars amandi* II) (274, p. 224). În templul de la Delphi, Pythia și preotesele (*pythonese*) – în urma intoxicațiilor cu frunze de dafin/laur – bolboroseau răspunsuri oraculare „revelate de zeu” și apoi interpretate de preoți: „Pythia coboară în lăcașul profetic și, în loc de scorțișoară, laudanum și tămâie, nu arde decât foi de dafin [= laur]” (*cf.* Plutarh, *De Pythiae oraculis* 6) (109, p. 107). Pliniu remarca virtuțile de excepție (narcotice, analgezice, terapeutice) ale „frunzelor laurului de Delphi”, „mai ales dacă sunt arse” (*Naturalis Historia* XXIII, 80, 157) (38, p. 167).

De asemenea, la gnosticii din Egipt, în timpul incubației se producea „arderea unor aromate”, cum ne asigură Iamblichos (*De mysteriis Aegyptiorum*... 29). În fine, așa cum am amintit deja, preoții traci ai zeului Bacchus (= Liber) se îmbătau cu vin în templu pentru a prezice tainele viitorului (Macrobius, *Saturnalia* I, 18, 1).

„Incubația într-un loc sfânt (peșteră, fântână etc.) – comentează Ioan Petru Culianu – este de regulă precedată de alte tehnici ce favorizează extazul." Dintre aceste tehnici, Culianu menționează în primul rând „absorbția și/sau ingerarea de halucinogene" (248, pp. 22-24). Conform altor texte (Plutarh, *De sera numinis vindicta* 563-568), observă Culianu, sufletele extaticilor ating stări de exaltare euforică, fiind „îmbătate de exalații suave" datorate unor plante psihotrope (309, p. 114). Vezi și, în prezenta carte, capitolul „Culianu: «Șamanism dincolo de șamanism»".

Nu se știe cu exactitate ce plante se foloseau pentru provocarea halucinațiilor onirice în templele consacrate lui Asklepios (*asklepeion*) sau fiului acestuia, Machaon. Foarte probabil, unele plante dintre cele din care era împletită misterioasa cunună de ierburi, *kiphos*, de pe capul statuii zeului din incinta templului: „La Gerenia – scrie Pausanias – există un templu consacrat lui Machaon, fiul lui Asklepios, unde datorită lui Machaon se pot găsi [prin *incubatio*] mijloace pentru tămăduirea bolilor omenești. [...] Se află aici o statuie de bronz, reprezentând pe Machaon, în picioare, cu cunună pe cap, pe care mesenienii o numesc în graiul lor «Kiphos»" (*Călătorie în Grecia* III, 26, 7).

Zeul medicinei Asklepios a fost inițiat de centaurul Chiron să-i vindece pe oameni, apelând fie la „cânturi de vrajă", fie la „leacuri tămăduitoare" (Pindar, *Pythica* III). La rândul său, eroul tămăduitor Machaon (fiul zeului) va folosi și el aceleași descântece și ierburi, „date pe vremuri părintelui său de prietenu-i Chiron" (Homer, *Iliada* IV, 210 ș.u.) (272, pp. 26-28).

*

* *

Se întrevede în această situație o regulă extrem de importantă: planta din care este făcută cununa de pe capul unor zei conține substanța narcotică pe care și-o administrau preoții și adepții zeilor respectivi. Ar fi cazul iederei și al viței-de-vie la zeul Dionysos-Bacchus-Liber, al laurului la zeul Apollo, al mirtului la zeița Afrodita, al macului la o veche divinitate cretană (110), al „ciupercii sacre" psihedelice (*Teonanácatl* sau *Psilocybe mexicana*) ingerate în ritualurile aztecilor și ale populației maya (47, p. 43), al plantelor *kiphos* la zeul Asklepios etc. Este vorba de specii de

arbori și plante care „se bucură de protecție veșnică – spune Pliniu cel Bătrân –, pentru că sunt închinate anumitor divinități: [...] dafinul [= laurul] lui Apollo, mirtul lui Venus" etc. (*Naturalis Historia* XII, 2, 3) (291).

Pliniu cel Bătrân descrie mai multe soiuri de iederă: „soi tracic", iederă „bahică", iederă cu „ciorchini silenici" etc. Ceea ce arată ce zeități (Bacchus/Dionysos, Silen) și ce triburi (tracii) își puneau cununi de iederă pe frunte. De la savantul roman aflăm și în ce cadru se încoronau tracii cu frunze de iederă: „Iedera încununează și astăzi tyrsul zeului [Bacchus = Liber] și chiar coifurile popoarelor Traciei în cadrul sărbătorilor sacre". Dar nu numai sacerdoții și oștenii își puneau pe frunte cununi de iederă, ci și poeții. Pliniu vorbește despre „soiuri de iederă ce se folosesc la cununile poeților", dar și despre ceremonii în care „se încununează [cu iederă] poeții, zeul Liber sau Silen" (*Naturalis Historia* XVI, 62-63, 144-155) (111, pp. 150-152). Vezi, mai jos, cununile de mirt pe care le purtau (fie și metaforic) poeții inspirați de zeița Afrodita.

Descriind tradiția grecilor de a pune cununi de plante pe capul zeilor și al oamenilor, tot Pliniu vorbește despre „coroane care dăunează minții", căci „forța mirosului [plantelor] se strecoară înșelătoare mai ales la beție și în starea de euforie" (*Naturalis Historia* XXI, 9, 12) (38, pp. 77-78). Se credea că efectul tămăduitor este obținut prin simpla punere pe cap a unei cununi de plante medicinale, mai ales psihotrope. De exemplu, coroane cu violete (*uiola*) purpurii se pun „pe frunte când îți arde capul. [...] Purtate în chip de cunună și inspirându-le parfumul, [florile] risipesc mahmureala și senzația de greutate la cap" (*Naturalis Historia* XXI, 130). Cununa de iederă „potolește durerile de cap", dar, pentru eficiență, se face o alifie din frunze de iederă și se aplică pe frunte (*Naturalis Historia* XXIV, 75-82) (38, pp. 98, 182). De asemenea, Pliniu cel Bătrân recomandă, ca analgezic, cununile împletite din planta „coada-cocoșului" (numită și „Pecetea lui Solomon", *Polygonatum odoratum* sau *Polygonatum officinale*). Într-adevăr, planta conține diverși alcaloizi și este folosită, inclusiv în medicina populară românească, împotriva nevralgiilor de tot felul. „Pentru durerile de cap – spune Pliniu – [botaniștii] recomandă purtarea unei cununi făcute cu această plantă" (*Naturalis Historia* XXVII, 91, 117) (38, p. 283).

Amintesc în scest context și de cununa de mirt pe care o poartă, în mitologia clasică, zeița dragostei Afrodita (Venus), dar și preotesele fecioare consacrate templului ei. La Eminescu, cununa de „mirt verde” stă „pe-o frunte de fecioară” (*Venere și Madonă*, 1870). Muzele din alaiul zeiței iubirii erau considerate de Ovidiu ca fiind „fiicele Venerei”: „Muză, cu verdele mirt încunună-ți plăvițele tâmple. [Fiică a Venerei], prinde în părul tău mirt” (*Amores* I-II). Poeții care – precum Ovidiu – cântau iubirea, inspirați fiind de muza poeziei de dragoste, erau considerați simbolic „preoți” ai zeiței Afrodita și, ca atare, purtau pe cap – metaforic – aceeași coroniță de flori: „Iată, sfârșit-am lucrarea: înmiresmatul meu păr încununați-l cu mirt!” (*Ars amandi* II). Mirtul (*Myrtus communis*) este un arbust mediteranean ale cărui frunze și flori conțin ulei eteric și au un puternic miros aromatic. Anticii considerau că planta are efecte îmbătătoare, psihotrope. Așa credea și poetul Ovidiu, cel „inspirat de Venera”: „Și scoase [zeița Venus] o frunză de mirt și puține semințe (din cununița-i din păr) și mi le dete zâmbind./ Cum le-am atins îmi păru că-s cuprins de-o simțire cerească/ Și că pluteam în eter, pieptu-mi sufla ușurat” (*Ars amandi* III) (274, pp. 96-97, 232, 235).

La rândul său, un alt scriitor clasic, grecul Artemidoros, care a trăit în secolul al II-lea e.n. (cam în aceeași epocă cu Ovidiu și Pliniu), a compus o întreagă secțiune despre cununile de plante („Cununi și coroane”), în lucrarea sa *Oneirocritica* (I, XV). Acest capitol este dedicat efectelor, benefice și malefice, pe care le produc asupra oamenilor diverse cununi de plante purtate pe cap sau pe alte părți ale corpului (273, pp. 89-91, 247-248). În ceea ce privește purtarea cununilor, este vorba de o adevărată, dar puțin studiată tradiție arhaică cu coordonate simbolice, narcotice și terapeutice care s-a dezvoltat mai ales la civilizațiile din bazinul mediteranean.

*
* *

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, un poet ca Iancu Văcărescu înțelesese valoarea simbolică a cununilor de plante narcotice. Faptul că bacanta, preoteasă a zeului Bacchus, poartă pe cap o cunună de iederă este evident:

Toți aproape-mi se adună,
De iederă-mi pun cunună,
Baccu[s] spune c-a lui sunt! (112, p. 113)

Dar foarte interesant este faptul că Iancu Văcărescu le vede pe *Iele* dansând orgiastic, dezbrăcate, pe cărări de munte, purtând pe cap cununi de mac:

Cu mac pe frunte,
[Ielele] Pășesc spre munte
În pielea goală... etc. (112, p. 116)

Și la duhurile feminine (ale aerului, ale apei și ale pădurii) din mitologia populară rusă, la *Rusalki* (rude bune cu *Ielele* din mitologia românească), găsim o reprezentare similară. Ele hălăduiesc în lanul de cânepă și au părul compus din fuioare de cânepă (113, p. 200). Este foarte probabil că inițial ele purtau cununi de cânepă.

În acest context, amintesc aici de incantațiile magice și dansurile rituale executate în satele românești de paparude pentru dezlegarea ploilor în timp de secetă. Ritualul a fost menționat încă de la începutul secolului al XVIII-lea de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae* (259, p. 235). Ca niște mici „preotese" ale unei zeițe păgâne, adolescentele de nouă-doisprezece ani se dezbracă în pielea goală și își acoperă trupul cu vlăstare și frunze de boz (*Sambucus ebulus*). De asemenea, își pun pe cap cununi făcute din această plantă „toxică" („bozul e poama dracului") folosită în medicina populară ca analgezic și antipiretic. Mai mult decât atât, macedo-românii fac costumul și cununa paparudei din frunze de boz și din flori de mac (13, pp. 220-230; 114, p. 342).

În fine, tot Cantemir, vorbind despre „datina veche" a călușarilor în Moldova, notează faptul că, în timpul ritualurilor la care participă, aceștia poartă pe cap o „cunună împletită de pelin" (259, p. 212). Știm că pelinul (*Artemisia absinthium*) este masiv folosit de către călușari: „[Ei] toacă în gură fără încetare pelin" (129). Este vorba de o plantă puternic psihotropă (vezi *infra*) din care se prepară băutura alcoolico-stupefiantă absint.

La două secole după principele Dimitrie Cantemir și la un secol după poetul Iancu Văcărescu, simbolistul Alexandru Macedonski

a așezat pe fruntea „de-alabastru" a zeiței Diana o cunună din plante narcotice, cu flori de crini și nalbe, „ce-n potire hieratici poartă mistice-mbătări" (poemul *Lewki*, 1912). „Buna zee" a Lunii și a vrăjitoarelor nocturne, *Diana*, a devenit în mitologia română *Zâna*. Faptul a fost observat încă de Cantemir: „Acest cuvânt [Zâna] ar putea să se tragă din numele Diana" (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (259, p. 234). *Diana* a devenit *Zâna*, *Sancta Diana* a devenit *Sânziana*, iar vrăjitoarele lunatice din alaiul zeiței, *dianaticus*, care alergau narcotizate în nopțile cu lună plină, au devenit *zănatice*. „Zănatic – explică Mircea Eliade –, adică «fermecat» de Diana sau de vrăjitoare" (115, pp. 102-103). Subiectul a fost reluat ulterior de Ioan Petru Culianu (51, pp. 336-338), dar înaintea istoricilor religiilor se pronunțaseră deja lingviștii Alexandru Ciorănescu și Al. Rosetti (116).

*

* *

Revenind la misterioasa plantă *kiphos*, știm că până astăzi, în unele țări din nordul Africii (Egipt, Algeria, Maroc ș.a.), *kif* sau *kief* este numele hașișului, extras din *Cannabis indica* (uneori în combinație cu opium și extract de frunze de laur). În literatura secolului XX, prozatorul pre-beatnic Paul Bowles, stabilit în Tanger (Maroc), a făcut cunoscut *kif*-ul (hașișul) marocan în romanele sale, începând cu *The Sheltering Sky* (1949) (117). În 1962, la presiunea poetului Allen Ginsberg, Bowles a publicat un volum de povestiri asociate într-un fel sau altul cu hașișul. Autorul și-a intitulat cartea *O sută de cămile adunate în curte* (118). Titlul trimitea la un proverb marocan care spune că „o pipă plină de *kif* [= hașiș] fumată înainte de micul dejun îi dă omului puterea a o sută de cămile adunate într-o curte" (61, pp. 163 ș.u.).

Un alt vechi proverb marocan avertizează asupra forței imprevizibile cu care poate acționa acest drog și asupra pericolelor la care se expune un fumător de hașiș: „*Kif*-ul este ca focul: te încălzește puțin, dar te arde mult" (119, p. 83). În cu totul alte coordonate socio-culturale, Ernst Jünger a ajuns la concluzii similare: „Deși trebuie să fim prudenți cu *orice* drog, față de hașiș trebuie recomandată o prudență specială, pentru că el produce reacții imprevizibile și în parte violente" (27, p. 246). Pentru Charles Baudelaire, hașișul era mult mai periculos decât opiumul.

Pentru el, „hașișul este, în efectul lui imediat, cu mult mai vehement decât opiumul, în mai mare măsură dușman al vieții obișnuite". Pe când opiumul este „un seducător pașnic", hașișul este „un demon dezordonat" (59, p. 63).

Cuvântul *kif* a făcut o carieră lungă și spectaculoasă. El a ajuns să însemne cam același lucru în diverse argouri contemporane: în engleză(-americană), *kif* sau *keef* = „canabis" (120); în franceză, *kief* = „senzația de euforie produsă de drog" (121); în germană, *kiff* = „hașiș sau marijuana". Din arabă, *kief* a pătruns în limba turcă (*kef*, *keyf*) și în neogreacă (*kefi* = „euforie, bună dispoziție"), apoi în limba română, sub forma *chef*, care desemnează nu narcoticul, ci starea de narcoză, de bună dispoziție. Este un fenomen lingvistic uzual, așa cum am văzut. Chiar și *afion* însemna „opium", dar și „beția dată de opium" (302, p. 34).

Chef nu însemna doar o petrecere cu multă mâncare și băutură. Ivan Turbincă trage un astfel de *chef* cu dracii. El „se chefăluiește" în Iad cu „votchi, tabacioc, lăutari și femei frumoase" (Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, 1878). Un alt cuvânt turcesc avea această semnificație: *zyafet*, devenit în română *zaiafet*.

Din țările maghrebiene, termenul *kif* sau *kief* pătrunde în Franța. În anii 1798-1802 armata lui Napoleon domină Egiptul, iar în perioada 1830-1847 se desfășoară războiul franco-algerian. La jumătatea secolului al XIX-lea, Charles Baudelaire, ingerând hașiș („decoct de cânepă indiană în amestec cu puțin opiu"), experimentează starea de *kief*, de „paradis artificial". Prin metonimie, cuvântul care desemna cauza a ajuns să desemneze efectul. Din numele narcoticului, *kief* devine numele stării produse de narcotic: „Este ceea ce orientalii numesc *kief*; este fericirea absolută. Nu mai este ceva amețitor și tumultuos. Este o beatitudine calmă și imobilă. Toate problemele filosofice sunt rezolvate. Toate problemele anevoioase asupra cărora se străduie teologii și care duc la disperare umanitatea rațională sunt limpezi și clare. Orice contradicție a devenit unitate. Omul *a trecut* în Dumnezeu" (Baudelaire, *Du vin et du hachich*, 1851) (59, pp. 24-25). Este chiar definiția drogului *entheogen*.

În 1846, Théophile Gautier, în textul său despre „Clubul hașișinilor", are un capitol intitulat chiar „Kief": „Eram în acea perioadă foarte fericit cu hașiș, pe care orientalii îl numesc *kief*. Nu îmi mai simțeam corpul; legăturile materiei și ale spiritului erau desfăcute; mă mișcam doar prin voința mea într-un mediu care nu

opunea rezistență”. Este o stare de ataraxie (gr. *a-tarhe* = „fără tulburare”) pe care și Gautier o asociază cu Paradisul: „Îmi imaginez că astfel trebuie să acționeze sufletele în lumea înmiresmată unde vom merge după moarte” (Théophile Gautier, *Le Club des Hachichins*, 1846). Thomas De Quincey vorbea și el în 1821 despre „pasivitatea” specifică turcilor opiomani, despre „starea [lor] apatică de interiorizare” (122, p. 210).

Încercând să definească sfera semantică a cuvântului *chef* în Țările Române în epoca fanariotă, Lazăr Șăineanu vorbește de „îmbătarea cu fumul parfumat al narghilelei”: „un fel de *far'niente* particular orientalului, starea de beatitudine a osmanliului, când corpul părea că-și pierduse mobilitatea-i și când viața însăși se trăda numai prin sorbire, la intervale egale, a fumului din ciubuc [...]. [Boierul fanariot] cade într-un fel de reverie delicioasă, așa-zisul *chef* sau stare de *quietism* oriental, în oposițiune cu starea posomorâtă și mânioasă a *tiriachiului*, a băutorului pasionat de vin și de afion [= opium], căruia [îi] revenea buna dispozițiune odată cu primele filigene de cafea” (123, pp. 216-217).

Expresiile „a fi cu chef”, „a trage un chef”, „a fi chefliu” etc. se referă la euforia, la buna dispoziție și la amețeala plăcută provocate de regulă de consumul de alcool sau de tutun/hașiș/opium. Vezi la Ion Ghica: „Își făcea cheful cu ciubuc și cu cafea, după obiceiul oriental”. Sau la Vasile Alecsandri:

Acum Stambulul râde, și bea și clocotește
De-un chef, ce până-n ziuă, crescând, se prelungește.
Dar cheful cel mai mare îl gustă pe sofa
Doi gemeni de beție: Murad și Mustafa.

Lui Alecsandri îi plăcea la nebunie să povestească despre călătoriile sale în Orient, despre fumătorii de ciubuc și narghilea și despre „cafele cum n-am băut în tot cuprinsul Islamului” (310, p. 88). Câteva fragmente din notele de călătorie în Maroc, scrise în 1853 de Vasile Alecsandri, pot să ne dea mai multe informații privind înțelesul în limba română (și turcă) a termenului *chief* la mijlocul secolului al XIX-lea:

> Un arap de la Fez, care călătorește cu noi [pe vapor], pătimește de *boala mărei* și se vaietă, invocând pe Alah! Mă apropii de el și îl întreb turcește: *Chief ioc?...* El se mânie și îmi întoarce spatele. [...]

> Apoi [după masa de prânz] ne suim pe terasa locantei pentru ca să bem cafeaua și să ne facem *chieful*. Cine a gustat viața orientală știe că *chieful* este partea cea mai importantă a vieței; deci aprinzându-ne țigarele și așezându-ne pe jâlțuri americane în formă de leagăn, dăm drumul ochilor să rătăcească pe împregiurimile Tangerului și lăsăm închipuirea să zboare în lumea fantaziei. [...]
> Ne rămâne însă cheful țigaretelor și murmurul veselitor al izvorului [...] Deci, lungiți pe spate, cu ochii rătăcind pe albastrul cerului, ne facem digestia, fumând tutun de Latakie și privind în aer spiralele fumului parfumat (124, pp. 229, 237, 263).

Sunt în limba română situații – e drept, puține – în care cuvântul *chef* pare să păstreze valoarea semantică inițială, și anume să desemneze nu narcoza, ci chiar narcoticul. Iată un singur exemplu. Vorbind despre excesiva autoritate a tatălui asupra fiului (chiar matur fiind) în familiile boierești din epoca fanariotă, Alecu Russo relatează următoarea întâmplare autentică, produsă în Moldova pe la 1800: „Un boier cu barba albă istorisi într-o zi că fiind o dată la drum cu nevasta lui, doi copii și părintele lui, s-a ascuns în dosul trăsurii să tragă un ciubuc de chief… și, găsindu-l tata-boier, i-a rupt ciubucul de spate…!" (125, p. 18). În acest caz, sintagma „ciubuc de chief" pare să desemneze un ciubuc cu hașiș, și nu unul cu tutun. Evident, în epocă, fumatul unui ciubuc cu tutun de către un bărbat matur (cu soție și doi copii) nu putea să provoace nici teama boierului-fiu (care „s-a ascuns în dosul trăsurii"), nici reacția agresivă a boierului-tată (care „i-a rupt ciubucul de spate").

O altă reminiscență lingvistică pare să conțină expresia „a avea fumuri în cap", care provine probabil de la starea de „zăpăceală" produsă de inspirarea fumului de tutun, hașiș sau opium. Locuțiunea „a fi plin de fumuri" sau expresia „a fi înfumurat" provine de la surplusul de încredere, de tupeu pe care ți-l dă fumatul de diverse plante psihotrope.

*
* *

Practica incubației nu a dispărut în Evul Mediu. Ea este atestată în Bizanț (Bazilica Sf. Mihail) și în vestul Europei (Catedrala Notre-Dame). Nicolae Vătămanu este de părere că astfel de

practici au supraviețuit și în Țările Române, în perioada medievală, doar că locul de desfășurare a incubației nu a mai fost vechiul *asklepion*, ci biserica (126, pp. 23-28, 44).

La jumătatea secolului al XVII-lea (1646-1648), episcopul catolic Marcus Bandinus relatează – într-un „raport general” către papa Inocențiu al X-lea – despre transele extatice practicate de anumiți vrăjitori (*incantatores*) întâlniți de el în Moldova. Tabloul este spectaculos: mimică, tremurături ale membrelor, zbateri convulsive, cădere la pământ și un somn letargic (*mortuis similiores*) de câteva ore. Când se trezește, vrăjitorul își povestește visele „ca pe niște oracole”. „Când cineva [...] se îmbolnăvește, se adresează acestor *incantatores*”, descrie Bandinus insolita practică de *incubatio* (127, p. CLVII; vezi și 99, p. 84).

Într-un studiu intitulat sugestiv *„Șamanism” la români?*, Mircea Eliade se întreba dacă astfel de practici pot fi calificate drept „șamanice” (31). Dar, după cum tot el a arătat, șamanii își provocau transe extatice similare prin ingerarea unor (extracte din) plante cu efecte halucinogene (43). Se poate, oare, prin analogie, considera că *incantatores* moldoveni, descriși de Bandinus, foloseau și ei astfel de mijloace? Mircea Eliade a preluat soluția comodă a șamanologului ungur Vilmos Diószegy, conform căruia aceștia ar fi făcut parte dintr-o colectivitate etnică maghiară (ceangăi) cu origini asiatice, localizată în Moldova.

Soluția adoptată de Diószegy și Eliade este neconvingătoare. O practică foarte asemănătoare, *căderea Rusaliilor*, a fost consemnată în secolele al XIX-lea și XX, în diagonala spațiului românesc, în Banat (31, pp. 200-204; vezi și 69, pp. 203 și 196). Mi se pare evident faptul că practicile de cădere în transă a femeilor de Rusalii – atestate în Banat – fac parte, de fapt, din amplul complex ritual al Călușarilor, care-i vindecă pe cei „luați de Rusalii”. La sud de Dunăre, călușarul este numit chiar „rusaleț”. Comportamentul extatic și transa călușarilor sau a bolnavilor pe care aceștia îi tămăduiesc sunt bine cunoscute. În practicile lor ritual-terapeutice, călușarii se folosesc și de anumite plante medicinale, unele cu virtuți psihotrope: mai ales pelin, dar și usturoi, avrămeasă (*Gratiola officinalis*), sânziene (*Galium verum*) etc. Dr. C.C. Ghenea, care a adus unele *Contribuții la studiul dansului călușarilor*, a conchis că vătafii de călușari nu numai că știau și aplicau „multe rețete

bazate mai ales pe plante medicinale”, dar și „făceau uneori anestezie cu semințe de cânepă” (128).

Câteva cuvinte despre planta pelin (*Artemisia absinthium*), pe care călușarii o administrează bolnavilor și o ingerează ei înșiși în mari cantități. Ei „toacă în gură fără încetare pelin”, spun informatorii populari (129). Consumul de pelin în exces a intrat și în poezia populară oltenească:

Pelin beau, pelin mănânc,
Seara pe pelin mă culc,
Dimineața când mă scol
Cu pelin pe ochi mă spăl.
Mă spăl să mă răcoresc
Și mai rău mă amărăsc.

Or, așa cum au stabilit farmacologii, luat în doze mari, pelinul „este convulsivant”, provocând „tulburări de sensibilitate (hiperestezie generalizată), amețeli, prostrație cu somnolență, tremur (mai ales al limbii), depresie, vertij cu tendință de a cădea pe spate, spasme ale feței” (130). Ca orice plantă psihotropă, folosirea pelinului te poate face „bun” sau „nebun”, în funcție de modul cum este administrat:

Să trăiască vinul,
Vinul și pelinul,
Cât îi el de bun,
Te face nebun.

(Vasile Alecsandri)

Într-un manuscris din 1799, „frunza de pelin alb”, opărită cu oțet, se recomandă la „durere de cap”, iar în *Învățătură pentru multe meșteșuguri*, tipărită în 1806, cataplasma din frunză de pelin pisată se prescrie „pentru durere de ochi” (131, pp. 354-356).

Revenind la *incantatores* moldoveni, Moshe Idel a asociat tehnicile extatice raportate în 1646-1648 de misionarul catolic în Moldova Marcus Bandinus (127, p. CLVII) cu cele practicate de evreii hasidimi din timpul lui Baal Șem Tov, despre care tradiția spune că ar fi avut revelația mistică într-o peșteră din Carpații Orientali în jurul anului 1730. Asocierea propusă de profesorul

Idel ar putea fi îndreptățită, fiind vorba de practici similare (psihanodia, *incubatio*, iatromanția etc.) atestate în aceeași zonă geografică (Moldova) și cam în aceeași epocă (secolele XVII-XVIII). Evident, Moshe Idel rămâne precaut, nefăcând legături mecanice. El vorbește doar de o posibilă „consonanță" între „tradițiile mistice evreiești existente în surse mult mai vechi și practicile mistico-magice în vogă în aria geografică din care a apărut hasidismul" (132, pp. 250-252).

*

* *

Unguentele halucinogene folosite de vrăjitoarele din Antichitate (vezi Apuleius, *Măgarul de aur* III; și Ovidiu, *Metamorfoze* XV, 356) și de cele din Evul Mediu erau compuse din multe și diverse ingrediente. Conform proceselor-verbale redactate de inchizitori, plantele psihotrope cele mai folosite (separat sau în combinație) erau mătrăguna (*Atropa belladonna*) (***133***), cânepa indiană (*Cannabis indica*), ciumăfaia (*Datura stramonium*), măselarița (*Hyoscyamus niger*), omagul (*Aconitum tauricum*), cucuta/cicuta (*Conium maculatum*) ș.a. (51, pp. 328 ș.u.; 135, pp. 289 ș.u.). Astfel de plante se găseau în toate farmaciile Europei medievale. De pildă, într-o spițerie dintr-o abație catolică din nordul peninsulei italice, pe la începutul secolului al XIV-lea, așa cum a fost ea imaginată de Umberto Eco: „Iată acolo – își prezintă călugărul erborist colecția de plante psihotrope – *datura stramonium*, *belladonna*, *cicuta*, pot provoca somnul, excitarea sau amândouă; date cu chibzuință sunt leacuri dintre cele mai bune; în doze prea mari aduc moartea" (305, p. 262). *Sola dosis facit venenum*, spunea Paracelsus.

În unele legende cosmogonice românești, astfel de plante au fost create la începutul lumii de către Diavol: „Unde călca Măritul Stăpân [= Dumnezeu] creștea numai iarbă și flori, iar pe unde călca Scaraoțchi, numai [...] cucută, ciumăfaie, măsălariță, mătrăgună" (113, p. 188). Sunt atestate și în unele zone din România legende și credințe populare privind folosirea de alifii halucinogene (mai rar licori). Acestea provocau vrăjitoarelor viziunile cunoscute: ieșirea pe horn, călătoria prin aer călare pe o limbă de meliță sau pe o coadă de mătură (mai rar călare pe animale), întâlnirea



4. *Prepararea unguentului vrăjitoarelor*,
gravură de Hans Baldung, 1514

și lupta cu alte vrăjitoare, luarea manei holdelor etc. Iată câteva exemple de relatări populare în această privință:

„Strigoile se adună pe muntele Retezat. Ele vin pe limbile melițelor și [pe] mături. Ele se ung cu ceva unsori, fiind în pieile goale, apoi fug pe horn afară"; sau: „Ele s-o dat și o acoperit focu' să nu să vadă și o stâns lampa și s-o desbrăcat în pchielea goală și s-o uns cu niște unsori pe tot trupu' și cân o gătit [= când au terminat] au ieșit pe horn afară [...], cu limba de meliță în mână, până la un tău mare. Și acolo loajnicele se băteau ca soldații, își împărțeau locu', ca fiecare [să știe] până une să umble și făceau o larmă nespus de mare"; sau: „Ungându-se noaptea cu un fel de unsoare, [strigoii vii] ies din locuințele lor la câmp și adună de pe acolo din produsele câmpului"; sau: „Pe la miezul nopții [de Sf. Andrei], a văzut cum femeia s-a sculat, s-a uns cu niște unsoare și a ieșit pe horn" etc. (28, pp. 74-75; 57, pp. 145 și 328-329; 139; 140, pp. 248, 256). „Pentru a putea zbura – scrie etnologul Gh. Pavelescu –, vrăjitoarele [se] dau pe corp cu o unsoare specială, care le face ușoare și le ridică prin horn în sus" (136, p. 256). Cea mai veche atestare a unor astfel de practici

pare să fie înregistrată într-un document din 1741, în Banat (o regiune ocupată de austrieci după 1716). Trei femei din satul românesc Sânpetru Mare, acuzate de vrăjitorie (*die drei der Zauberei beschuldigten*), au fost trimise în judecată la Cenad. Odată cu ele au fost trimise, ca probe materiale, „măturile vrăjite" și „oala" în care se preparase alifia magică (299).

I.P. Culianu era convins că, pentru provocarea orgasmului și a halucinațiilor privind „zborul magic", vrăjitoarele își ungeau cu alifii halucinogene nu numai corpul, dar chiar și cozile de mătură sau limbile de meliță pe care încălecau. Strângând între coapse aceste bețe unse, principiile active erau mai ușor absorbite „prin pielea deosebit de sensibilă a vaginului, în cazul femeilor, a scrotului și a anusului, în cazul bărbaților" (51, pp. 335-336 și 342).

Interesant este faptul că în imaginarul colectiv vest-central-european vehiculul aerian uzual al vrăjitoarelor este mătura, pe când în cultura folclorică românească vrăjitoarele (strigoaiele) zboară călare pe melițe sau pe limbi de melițe: „Strigoii ieșeau pe la răscruci, pe la miezul nopții, călare pe melițoi" (220, p. 187). Or, această unealtă de lemn, foarte obișnuită în gospodăria tradițională românească, este impregnată în mod normal cu o substanță uleioasă provenită din zdrobirea cânepii (*Cannabis sativa*), chiar dacă are un conținut mai redus de *canabinol.*

Din păcate, ingredientele folosite la prepararea alifiei halucinogene nu sunt precizate în nici una dintre relatările populare culese în România. Așa cum am arătat mai sus, se vorbește doar despre „un fel de unsori", „ceva unsori", „niște unsori" sau „unsori speciale". În orice caz, „secretul unsorilor" halucinogene – conchide Culianu – nu era cunoscut decât de vrăjitoare, care făceau parte din „confrerii inițiatice" (51, p. 336). Rețetele unguentelor psihotrope au fost „smulse" în timpul proceselor Inchiziției. Probabil că vrăjitoarele din spațiul românesc foloseau aceleași substanțe halucinogene (mătrăgună, ciumăfaie, muscariță etc.) ca și cele din Europa Centrală și de Vest. Pe la 1870, folcloristul Simeon Mangiuca vorbea despre folosirea în Transilvania a unor „plante cabalistice [*sic!*] fermecătoare: pentru dragoste, urât și altele multe, dintre care memorăm *Datura stramonium* (ciumăfaia, turbarea, laurul), cu al cărei venin teribil vrăjitorii se fărmecau pe sine înșiși, ca să se transforme în strigoi" (6).



5. Vrăjitoare unsă cu alifie halucinogenă înainte să „zboare” la Sabat călare pe o coadă de mătură. Gravură de François Queverdo, secolul al XVIII-lea

De altfel, este posibil să fie vorba de o influență din zona centrală a continentului, odată ce credințele și legendele populare comentate mai sus au fost culese anume în zone din Transilvania și din nordul Moldovei, unde românii s-au învecinat cu populații catolice și protestante. „Credința că *strigoii* se ung cu o alifie specială și ies din casă pe horn” – credea Mircea Eliade – era „mai puțin frecventă” în spațiul românesc propriu-zis (115, p. 163). Rămâne deci de văzut dacă și în ce măsură a fost împrumutată practica evocată sau a fost preluat numai motivul legendar.

*
* *

Deschid aici o scurtă paranteză privind rolul jucat de vrăjitoarele țigănci în utilizarea și răspândirea plantelor narcotice și halucinogene în medicina populară românească. Fetele de la țară – susținea

Simeon Fl. Marian la sfârșitul secolului al XIX-lea – care nu pot aduce din pădure mătrăguna (sau le e frică de părinți) o procură de la „vrăjitoare țigance" (de regulă nu pe bani, ci pe produse agricole: „Mătrăgună, mătrăgună/ Da' oare de ce ești bună?/ De te cumpără fetele/ Pe fărină, pe mălai/ Pe sama ta, măi Mihai?") (1, p. 121; vezi și *Addenda*).

Cercetările doctorului Nicolae Leon din tinerețe privind farmacopeea populară s-au materializat în 1903 într-o carte despre „medicina babelor și a vrăjitoarelor" (85). În iulie 1929, din curiozitate profesională, el și-a administrat extract de semințe de măselariță, folosind o rețetă învățată de la o „țigancă vrăjitoare". *Post factum* și-a notat stările onirice pe care le-a traversat (293, pp. 301-309). Vezi *infra*, capitolul „Savanți. Experimente narco-psihiatrice", subcapitolul „Beție mescalinică și «vis de măselariță»".

Imagini asemănătoare nu lipsesc nici din literatura cultă, unde vrăjitoarea țigancă este protagonistă, devenită un stereotip etnicocultural. Vezi, de pildă, „poemationul eroi-comico-satiric" compus de Ioan Budai-Deleanu la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Țiganca Brândușa, „fiind fermecătoare, [...] cea mai vestită-n lume", își salvează fiul rănit, Parpangel, ungându-l pe trup „cu ierburi cunoscute" precum „nalbă, mătăci[u]nă, sovârv, mătrăgună" și altele. Apoi baba meșteră îi dă fiului să mănânce „calde plăcinte" umplute cu „Farmece de somn aducătoare,/ Însă trupului nestricătoare" (*Țiganiada* V, 70-90, cca 1795-1800) (300, pp. 182-187). Mama „fermecătoare" își hrănește fiul cu un fel de prăjituri cu „vrăjituri". Acestea sunt vândute de draci în iad fermecătorilor: „Vrăjituri evtene [= ieftine] ș-otrave,/ La fápturi mestecate-în pogace,/ În turte ș-în plăcinte jilave,/ Farmece de tot feliul și vrăji/ Cu-nvățătură cum să le dregi" (*Țiganiada* IX, 94) (300, p. 297).

Într-o nuvelă publicată de Leon Negruzzi (*Țiganca*, 1877), țiganca vrăjitoare Neaga fumează, „dintr-o mică lulea, o bucată de buruiană uscată în loc de tutun" (294, p. 85). Evident, este vorba de vreuna dintre plantele psihotrope în care este expertă baba Neaga. Cu astfel de „buruieni uscate" – puse în doze mari în mâncare și băutură – ea o înnebunește pe Zinca, soția boierului Iorgu Scurtu: „Doctorul venit a doua zi [la conac] constată la nenorocita Zinca o alienare mintală, asupra căreia nu avea nici o putere. [...] Iorgu se hotărî a-și duce femeia la un institut de alienați" (294, pp. 93-96).

În fine, într-o nuvelă semnată de Vasile Voiculescu (*Sakuntala*, 1949), țiganca vrăjitoare Kiva îi administrează protagonistului plante narcotice propriu-zise: „Eu am rămas tulburat. Somnul mi se speriase. [...] Kiva, grijulie, mi-a dat să beau o fiertură de buruieni liniștitoare. Urmării un timp cum filtrul [= fiertura] zdrobește în mine, una după alta, împotrivirile, și adormii” (295, p. 428).

6. „Prăjitura morților”: Narcotice pentru lumea de dincolo

Să vedem și alte rețete de „prăjituri cu vrăjituri”. În secolul al XIX-lea este atestat ceea ce pare a fi un obicei de folosire a cânepii și a macului ca plante narcotice, dar nu în scop terapeutic, ci în scop magico-ritual. În unele zone ale țării, de *Mucenici* (9 martie), când „se deschide raiul tuturor morților”, se coceau și se dădeau de pomană „pentru sufletele morților” colăcei rituali cu semințe de cânepă sau cu „lapte” obținut prin pisarea acestora. Zeama obținută prin fierberea semințelor pisate de cânepă (în care se adaugă miere) se cheamă *julfă*, *jolfă* (Transilvania, Moldova) sau chiar *lapte de bou* (57, p. 212; 140, p. 358; 141, p. 129). După August Scriban, *jolfă* este „un fel de mâncare din semințe de cânepă pisate” (232). Colăceii erau unși cu miere (zahăr) și erau însoțiți câteodată de lapte dulce. În unele sate din Moldova, spiritele morților erau așteptate la Sărbătorile de iarnă cu diverse alimente rituale. Unele dintre ele erau „turte [de făină] înmuiate în apă cu zahăr [sau miere] și presărate cu semințe pisate de cânepă” (141, p. 129). În alte zone, în locul semințelor de cânepă se puneau semințe de mac (17, p. 142; 18, p. 54; 114, pp. 165-166; 281). În societățile arhaice și tradiționale, astfel de compoziții (făină, miere, lapte și un anume narcotic) sunt tipice pentru „prăjitura morților”, pentru libațiile și ofrandele rituale aduse unui „spirit gardian” al *lumii de dincolo* (142, p. 35; 143, pp. 407 și 623).

În basmul *Harap Alb*, de pildă, Sf. Duminică adoarme ursul – păzitor al *grădinii de dincolo*, cu salate mirifice – administrându-i o fiertură de lapte dulce, miere și frunze de *somnoroasă* (*Laserpitium pruthenicum* sau *Thalictrum minus*; ambele plante sunt numite în popor „somnoroasă” și ambele sunt folosite pentru efectul lor soporific).

Pentru a putea pătrunde în Infern, Enea îi oferă Cerberului o turtă de făină cu miere și foi de mac (*Papaver somniferum*). Dragonul care păzea grădina Hesperidelor este răpus dându-i-se miere amestecată cu opium (Virgiliu, *Eneida*), iar dragonul care păzea „lâna de aur” este învins după ce Iason „îl stropește cu iarbă cu soc adormitor” (Ovidiu, *Metamorfoze* VII). Motivul este atât de puternic, încât a pătruns chiar și în unele basme culte. În *Vrăjitorul din Oz*, de pildă, la intrarea în „lumea de dincolo”, în ținutul vrăjitorului, eroii imaginați de Frank Baum cad într-un somn letargic în timp ce traversează un „câmp cu maci ucigători”.

Ulise invocă sufletele morților făcând o libație de făină, apă, miere și vin (Homer, *Odiseea* XI, 34-37). Tot apă de izvor, lapte de vacă, miere și vin folosește și vrăjitoarea Pamfila în libațiile ei rituale (Apuleius, *Măgarul de aur* III). La rândul ei, vrăjitoarea Circe le oferă tovarășilor lui Ulise mixtura *kykeon*, compusă din făină, un produs lactat (brânză), miere, vin și un drog puternic, „pentru ca să uite țara lor cu totul” (*Odiseea* X, 234, 290, 316). Unii cercetători (Gordon R. Wasson, Albert Hofmann, Carl Ruck) au avansat ipoteza că poțiunea psihotropă *kykeon*, atât de importantă în cadrul ritualului de inițiere în Misterele eleusine, avea ca ingredient psihedelic central fungusul parazit *cornul-secarei* (*Claviceps purpurea*) (144).

Substanțele narcotice par să fie folosite la ceremoniile funerare, în relație cu daimonii htonieni și infernali, la contactul cu „lumea de dincolo”. Să ne aducem aminte că sciții din preajma Nistrului, vecini cu geții, practicau fumigații de cânepă anume în cadrul riturilor funerare (*cf.* Herodot, *Istorii* IV, 75). Mircea Eliade credea că aceste obiceiuri rituale sunt analoage practicilor șamanului, care – narcotizat cu fum de cânepă – conduce sufletul mortului în *lumea de dincolo* (43, p. 395).

Dacă analogia mea este corectă, atunci semințele de cânepă și cele de mac – folosite la unele preparate rituale pentru pomenirea morților – s-ar putea să aibă menirea de a „narcotiza” simbolic spiritele păzitoare ale *lumii de dincolo*, de a deschide „vămile” și de a „netezi” astfel drumul parcurs de sufletul defuncților. Miza principală a acestor gesturi magico-rituale este ca sufletul mortului să ajungă cu bine în lumea de dincolo. În lumea slavă a supraviețuit obiceiul ca, la înmormântarea femeilor moașe, să li se pună în

groapă un băț și un săculeț cu mac, ca să se poată apăra pe lumea cealaltă de copiii pe care i-au adus pe lume (113, p. 204).

Rostul cântecelor „de petrecere a mortului" este de a îndruma sufletul în „marea călătorie", plină de obstacole și capcane. Întoarcerea sufletului din drum, ca strigoi, este percepută ca o imensă anomalie. Urmările pot fi fatale. Rânduiala comunității (a lumii în general) și viețile oamenilor sunt amenințate. „Mulți de într-acei morți se scoală de se fac strigoi și omoară pre cei vii", se credea în Valahia la jumătatea secolului al XVII-lea (*Îndreptarea legii*, Târgoviște, 1652) (145, p. 7). În unele regiuni ale țării (în zona Vaslui, de pildă), în noaptea de Sf. Andrei, ca gest ritual împotriva strigoilor, țăranii consumau la miezul nopții plăcinte cu *julfă* din semințe de cânepă (220, p. 194). În nordul Moldovei, gospodinele făceau în ajun de Crăciun turte cu miere și semințe de mac sau de cânepă și le dădeau de pomană (54, p. 51).

Sufletul mortului este și el narcotizat sau pur și simplu îmbătat pentru a uita „lumea albă" pe care o părăsește, pentru a nu tânji după ea și pentru a nu reveni ca strigoi: „Cu vin îl uda,/ Lumea alb' uita" (146); sau: „Doi îngeri scoboară *scara* și mortul e suit la Cristos unde e udat cu vin alb și uită lumea albă" (140, p. 520); sau: „Sufletu' din el ieșea,/ Da mumă-sa sărmana/ Lua spirtu' de-l spirtuia" (219). Când oamenii beau la masă, varsă în mod ritual puțină băutură alcoolică pe jos, ca ofrandă „pentru sufletul morților". „Când bei primul pahar, trebuie să verși puțin jos, ca să beie morții", se crede în Ialomița (223, p. 48). Un gest antic de libație rituală.

La intrarea în *lumea de dincolo* se află de regulă o plantă psihotropă sau un râu prin care curge un lichid psihotrop (Lethe, Mnemosyne ș.a.). Uneori efectul lor este același. Ambele fac ca sufletul să-și uite trecutul, ca să nu tânjească după *lumea de dincoace* (sindrom al strigoilor). Pentru poetul Virgiliu, de pildă, macii sunt „impregnați cu somnul lui Lethe" (*Georgicele*). Menirea lor este de a modifica statutul sufletului călător.

Pentru Homer, călătoria însoțitorilor lui Ulise pe insula lotofagilor este o alegorie a unei călătorii inițiatice în *lumea de dincolo*. După ce „mănâncă din road-aceea [= lotus]/ Ca mierea de gustoasă", cei trei marinari trimiși de Ulise în recunoaștere „n-aveau poftă/ N-apoi să vie, să ne dea de veste".

Deci soții mei voiau să steie-acolo
Cu lotofagii spre-a mânca din lotus
Și a uita de-ntorsul lor în țară (*Odiseea* IX, 122-132).

Speriat de răspândirea viciului provocator de amnezie, Ulise își supune cei trei companioni la o adevărată „cură de dezintoxicare”, cum zice Ernst Jünger (27, p. 404). Eroul îi leagă de corabie pe marinarii narcotizați cu planta lotus, așa cum s-a legat pe sine de catarg ca să reziste unei alte beții, cea provocată de cântecul Sirenelor (142, pp. 179-185, cap. „Sirene”). Pe de altă parte, Herodot spune că „din acest fruct lotofagii fac și vin”, adică o băutură psihotropă (*Istorii* IV, 177). Pentru identificarea fructului de lotus, cu calitățile sale narcotice și psihotrope, vezi studiul publicat recent de Suzanne Amigues (251).

Într-un manuscris românesc de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, *Pomenirea sfântului Macarie*, la intrarea în Paradis protagoniștii mănâncă dintr-„un feliu de buruiană ca laptele și ca stredia [= mierea] de dulce”. „Și mâncăm de ne săturăm, și ni s-au schimbat fața și virtutia ni s-au ad[a]us” (222). Într-o altă versiune a legendei hagiografice, aflată într-un manuscris românesc din 1777 descoperit de Moses Gaster, exprimarea este mai limpede. Prin ingerarea plantei psihotrope, nu chipul omului se modifică, ci „vârtutea”, care sporește: „Și mâncăm de ne săturăm de dânsa [= de buruiană] și nu ni s-au schimbat fața, și vârtutea ni s-au adaos, și slăvim pre Dumnezău ce ne hrănește și ne-ndreptează pururea la toate” (236).

De regulă, la trecerea dintre lumi crește macul, care adoarme și amăgește sufletele, făcându-le să uite *lumea de dincoace*:

Iară floarea macului
Șede-n poarta iadului
Și tot crește și-nflorește
Multe suflete-amăgește (12, p. 77).

Romulus Vulcănescu a încercat să refacă (u)topografia *Infernului* în cultura tradițională românească. Lângă *Apa Sâmbetei*, „drumul spre porți[le Iadului] e marcat de «floarea Iadului», macul. În fața porților Iadului macul crește în straturi involte, ca o baltă de purpură”. Sufletele morților sunt amăgite de aceste flori psihotrope:

„Treci un câmp roșu de maci/ Nu vezi nici urmă de draci" (221). Vorba etnologului Ion Ghinoiu: macul este o „plantă sacră care înfrumusețează [...] peisajul edenic al Lumii de dincolo" (281).

Tot în acest context de semnificații magico-rituale intră, probabil, obiceiul popular atestat în zona Vâlcea de a face – chiar în biserică – fumigații de cânepă „pe lângă sicriu", pentru ca sufletul defunctului să nu se întoarcă printre cei vii, ca strigoi (140, p. 265). În același scop, după afumarea sicriului cu câlți de cânepă, câteva femei bătrâne aprindeau cânepă răsfirată pe mormânt, înconjurându-l de-a-ndăratelea și descântând (113, p. 198). Astfel, la nările defunctului ajungea nu doar fumul de tămâie din cădelnița preotului, ci și fumul de cânepă din afumătoarea babelor vrăjitoare. În fine, în unele sate din Gorj se puneau câlți de cânepă în perna de sub capul mortului pentru ca acesta să nu se facă strigoi sau moroi (88, p. 101).

Cu prilejul slujbei de pomenire a morților, țăranii bulgari pun frunze de iederă (*Hedera helix*, planta zeului Dionysos) atât pe morminte, cât și pe colive (147, p. 35). Obiceiul este antic. Romanii – spune Pliniu cel Bătrân – foloseau măselarița (*Hyoscyamus niger*) la ospețele funerare și o puneau pe morminte.

Coliva este tot o „prăjitură a morților" pre-creștină și non-creștină, făcută în principal din grâu fiert, miere/zahăr și nuci. În unele zone ale țării (jud. Brăila, de pildă) coliva era „decorată" cu semințe de mac. Vechile texte creștin-ortodoxe din secolul al XVII-lea interziceau drastic aducerea colivelor în biserică și sfințirea lor de către preoți, fiind considerate „păgâne" (148, p. 334).

În unele zone ale României, pentru a scăpa familia de un defunct „bănuit că este strigoi", când acesta e dus la cimitir, o rudă presară pe drum semințe de mac și zice: „Strigoiul să mănânce pe an câte un bob de mac și să nu mănânce inimile neamurilor lui" (149, p. 150). În alte zone (Banat, de pildă) țăranii pun semințe de mac chiar în sicriu pentru ca mortul „să le numere" și astfel „să uite de cei de care s-a despărțit" (281). Poate că și ciumăfaia (*Datura stramonium*; *salia* la Dioscoride) era folosită în scopuri similare, ea fiind numită în popor și „mărul-strigoiului". De asemenea, o plantă cu „acțiune narcotico-stupefiantă" (*mendruta* la Dioscoride) se numește popular s*trigoaie* sau *steregoaie* (*Veratrum album*). Fiartă în vin, planta se folosea

împotriva duhurilor rele, „de ceasul rău” sau „de vreo nălucire” (84, p. 178; 85, p. 68).

„Ca să îmbuneze stafia” sau „ca să scape de cei bănuiți că sunt strigoi (să nu mai iasă din mormânt să-i omoare)”, țăranii români folosesc în cadrul ceremoniilor funerare diverse substanțe sau plante psihotrope: vin (rachiu), semințe sau fuior de cânepă, semințe sau măciulii de mac etc. (140, pp. 235, 265-268). Obiceiuri rituale similare sunt atestate și în alte regiuni est-central-europene. Într-un poem semnat de Czesław Miłosz (*Dedicație*, 1945), poetul amintește de obiceiul țăranilor polonezi de a presăra boabe de mei (pentru funcția lor în riturile de pomenire a strămoșilor, vezi 223, p. 70) și semințe de mac pe morminte pentru ca păsările-suflete să le ciugulească și morții să nu se mai întoarcă din *lumea de dincolo*:

Ei presărau pe morminte mei sau semințe de mac
Să hrănească morții care veneau deghizați în păsări.
Depun aici această carte pentru tine, care ai trăit cândva,
Să nu te mai întorci la noi niciodată.

În fine, pentru a proteja vacile de strigoi (pentru ca aceștia să nu ia „mana vacilor”), se procedează similar. Țăranii români din Transnistria, de pildă, duc de Paști la biserică măciulii de mac, pentru a le sfinți. De Sf. Gheorghe, ei presară macul împrejurul grajdului și al vacilor, spunând: „Până a strânge tot macu’ să nu poată intra strigoaia la vaci în grajd” (150). Practici similare sunt atestate la țăranii din Bucovina (12, p. 77). Strigoaicelor, zic țăranii, „le place macul” (162, p. 186).

Pentru ca spiritele rele, *vântoasele/frumoasele* (în Moldova) și *halele* (în Banat), să nu ia mana vacilor și vlaga pruncilor, țăranii își protejează animalele și copiii cu pelin (*Artemisia absinthium*) și odolean (*Valeriana officinalis*). „Dacă n-ar fi pelin și odolean – se crede în Moldova –, noi [= vântoasele] multe am mai face în lumea aceasta, dar din pricina acestor două ierburi noi nu putem face ceea ce dorim și cum dorim” (12, p. 89). În general, odoleanul (cu tot cu rădăcină), plămădit în rachiu de drojdie, era foarte folosit în farmacopeea populară „contra bolilor nervoase” (91). Este o plantă care crește frecvent în flora spontană din această zonă a continentului. Numele științific al odoleanului

(*Valeriana officinalis*) provine chiar de la numele regiunii în care creștea planta din belșug și de unde era adusă: Valeria – provincie romană din Panonia inferioară (dioceza Iliriei), de-a lungul Dunării.

Voi mai da un singur exemplu de gest ritual apotropaic, de data aceasta din spațiul rural nord-european. Antropologul britanic J.G. Frazer a descris un obicei magic popular practicat de sătenii scandinavi (*The Golden Bough*, vol. I). Pe 23 iunie, practic la solstițiul de vară, în ajunul Nașterii Sf. Ioan Botezătorul (în Noaptea de Sânziene, conform calendarului popular românesc), țăranii suedezi fac focuri mari rituale în care aruncă ciuperci halucinogene de tip *Amanita muscaria*. Se crede că fumul degajat de aceste ciuperci psihotrope îi alungă pe *troli* și pe alte duhuri rele (244, p. 78).

*
* *

Faptul că unele plante psihotrope ar ușura traseul sufletului mortului în lumea de dincolo este deocamdată o ipoteză. În cazul în care se confirmă, această teorie ar aduce noi elemente privind mitologia populară a morții și ar configura mai bine (u)topografia *lumii de dincolo*, așa cum era imaginată de mentalitatea arhaică și tradițională românească. Această ipoteză pare să fie confirmată de faptul că, în vechime, macul se oferea divinităților htoniene, funerare și infernale: Iștar (Inanna), Demetra, Persefona, Hypnos etc. Macul se oferea, de asemenea, defuncților – susțin antropologii – pentru a-i „apăra împotriva spiritelor rele de dincolo de mormânt” (110).

7. Opium, hașiș, tutun. Ciubuce, narghilele, tabachere

Prin incizarea capsulelor verzi de mac (*Papaver somniferum*; a nu se confunda cu macul de câmp, *Papaver rhoeas*) se extrage un suc lăptos, opium, care conține circa 20 de alcaloizi: morfina, thebaina, codeina, narcotina, papaverina etc. Homer descria efectele unui preparat narcotic, probabil opiaceu (gr. *pharmakon nepenthes* = „remediu împotriva tristeții"), oferit în vin lui Telemac:

Un leac ce-alină orice dor și jale,
Un balsam uitător de orice rele.
(*Odiseea* IV, 308)

În aceeași epocă, Hesiod semnala folosirea opiumului în orașul Mekon din Corint (gr. *mekon* = „mac", *mekonion* = „suc de mac", la Dioscoride și Pliniu). Heraclide din Tarent (secolul al II-lea î.e.n.) recomanda doze masive de opium ca remediu împotriva mușcăturilor de șerpi veninoși. Medicii greci Diagoras (secolul al V-lea î.e.n.) și Erasistrate (secolul al III-lea î.e.n.) atrăgeau deja atenția asupra abuzului de opium, inclusiv ca somnifer. Virgiliu scria în poemul *Georgicele* despre „macii impregnați cu somnul lui Lethe". Pliniu afirma că persanii foloseau opiumul pentru tămăduirea bolnavilor. Strabon nota același lucru despre arabi.

În Evul Mediu, medicii și alchimiștii arabi (re)introduc în Europa opiumul, care va cunoaște o carieră prodigioasă nu numai ca remediu terapeutic, dar și ca provocator al „beției albe". Ilustrul doctor Paracelsus (1493-1541) îl folosea el însuși în cea de-a doua ipostază și îl recomanda în prima. Panaceul recomandat de el era *laudanum paracelsi*, opium dizolvat în alcool. În secolul al XVII-lea, medicul englez Thomas Sydenham, poreclit *Opiophilos*,

va încerca să absolutizeze opioterapia, prescriind *laudanum*, opium dizolvat în vin (*vinum opii*) (151, p. 60). Axioma formulată de el definește o întreagă epocă și o anume mentalitate: *Nolem esse medicus sine opio*. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, farmacistul transilvănean J.M. Honigberger susținea că memoria lui Sydenham „ar trebui respectată” și, în plus, ar trebui protejată de cei care l-au stigmatizat numindu-l „șarlatan și criminal”. Honigberger avea această poziție empatică fiind, la rândul său, un opioterapeut convins. „Opiul e în Europa, ca și în India – scria el –, unul dintre cele mai importante mijloace curative” (62, pp. 108, 308).



6. Portretul lui Paracelsus. Gravură din cartea sa *Astronomica et Astrologica Opuscula*, Cologne, 1567

De fapt, în Europa, conform mărturiilor arheologice, macul (ca și măselarița) a fost cultivat și folosit încă din neolitic. Era apreciat pentru aceleași efecte pentru care era utilizat în cadrul medicinei populare românești: toate părțile plantei (rădăcină, tulpină, flori, capsule, semințe) sunt folosite (decoct, infuzie, macerare în vin etc.) ca sedative, analgezice, somnifere, anestezice ș.a. (17, p. 142). Într-un *Calendar* tipărit la Iași în 1785, cuprinzând „doftoriile cele cu lesnire și fără de cheltuială ce se găsesc pe la casele celor săraci, ca să le folosească la vremea

boalelor lor”, se recomandă: „[Pentru ca] să doarmă omul: să iei flori roșii de mac și să moi în apă sau vin; și să bea” (152, p. 226).

Pentru folosirea macului ca somnifer în farmacopeea populară, nu voi cita un informator popular, ci un scriitor, Mircea Mihăieș, care vorbește despre „consumul excesiv de mac” în zona rurală a Aradului. „Era, de altfel, o practică aproape generalizată în copilăria mea. Nu mi-au ieșit niciodată din minte felul în care femeile de la țară își adormeau copiii: într-o batistă sau un capăt de năframă puneau conținutul câtorva capsule de mac, răsuceau materialul textil, iar copiii îl sugeau ca niște vițeluși cuminți. Îi priveam cum se moleșesc de la un minut la altul, cum închid ochii și cum, transpirați, cu obrajii aproape stacojii, adorm” (153). Uneori, pentru a-i liniști, pruncilor li se dădea să soarbă vreo băutură alcoolică. Pe la începutul secolului al XIX-lea, medicul Bucureștilor, Constantin Caradaș, se plângea că româncele de la țară sau mahala „îi adapă [pe copii] cu vin, cu rachiu, uneori, chiar când încă sug” (290, pp. 93, 96). Acest obicei funest îl găsim redat de Liviu Rebreanu (*Ion*, 1920), dar și de Felix Aderca, la un personaj dintr-o mahala a Craiovei, în anii ’20: „Carolina deveni foarte veselă; rupse copilul de la țâță, [și] îi dete vin din fundul paharului” (*Zeul iubirii*, 1927) (268).

Cu siguranță că astfel de practici aveau efecte nefaste și imprevizibile asupra copiilor. Năravul era atât de răspândit în mediul rural, încât în 1935, în *Cartea satului*, volum de popularizare a farmaciei casnice, medicul-scriitor Vasile Voiculescu își formula interdicția în termeni categorici: „Numai medicii au voie să dea bolnavilor afion și mac. […] Copiilor să nu le dăm ceai de mac. […] E bine ca pe dinăuntru [= uz intern] să nu se dea ceaiuri de mac, copiilor mici cu nici un chip, căci macul este otrăvitor”. Voiculescu nu se referea doar la fiertura de capsule sau semințe de mac de grădină, ci și la ceaiul de flori de mac roșu, de câmp (paparoane), care „poate fi de-a dreptul otrăvitor pentru copiii mici, prin opiul pe care-l conține” (254, pp. 172-173, 211). Obiceiul de a adormi (liniști) copiii cu ajutorul opiumului este prezent și în Orient. În Afganistan, de pildă, tatăl suflă fum de opium în fața copilului ținut în brațe de mama sa. Este un obicei arhaic care a supraviețuit până-n zilele noastre.

Dacă țăranii români cunoșteau și foloseau diversele remedii pe bază de mac încă din cele mai vechi timpuri, în schimb

obiceiul de a folosi opiumul (*afionul*) este probabil exogen, împrumutat și de dată relativ recentă. Totuși, nu atât de recentă cum credea, de pildă, Alexandru Ciorănescu: „În românește [*afionul*] desemnează un soporific nedeterminat – scria Ciorănescu în 1959 –, fiindcă opiul (*opiu*, s.m. din fr. *opium*) a fost necunoscut până în epoca actuală" [*sic!*] (154).

Un opiat complex cum este *teriaca* era folosit deja în secolul al XVI-lea în farmaciile din Transilvania (Cluj, Brașov, Sibiu ș.a.) și, probabil, cam din aceeași perioadă era cunoscut și *afionul*. Cea mai veche atestare a termenului apare într-un manuscris din Banat (cca 1670), în *Anonymus Caransebesiensia*, *Dictionarium valachico-latinum*: „Afiom: Herba soporifera". Ar fi vorba aici despre o influență lingvistică maghiară (*afium*), susține B.P. Hasdeu (155, p. 324). În limbaj arhaic și popular, termenul *afion* desemna, câteodată, nu numai „sucul de mac", dar și planta mac, ba chiar și „amorțeala" cauzată de opium (302, p. 34). În cazul citat mai sus este vorba, evident, de plantă (*herba*), ca și în cazurile unor formule incipiente din poeziile populare de tipul: „Frunză verde de-afion...". Astfel de formule incipiente sunt folosite de regulă în poezii populare în care este prezent somnul: „Frunză verde de-afion…/ Toate păsările dorm" (156); sau

Frunzuleană d'afion,
În grădina lui Ion,
Toate păsările dorm,
Numai una n'are somn (157).

Este mai greu de stabilit valoarea semantică a termenului *afion* în recomandările terapeutice populare de tipul celei atestate în Dobrogea în jurul anului 1900: „Lin despicat cu mațe cu tot, presărat cu spirt și afion, se pune la pântece pentru orice durere de pântece sau de stomac" (85, p. 96). Dar însăși larga răspândire a vocabulei (*afion*) în terminologia medicală populară (chiar atunci când desemnează planta sau o parte a ei) este un simptom al răspândirii remediului respectiv (*opium*). Confuzia lexicală nu era generalizată. Într-o *Însemnare pentru doftorii* din 1788 (mss. BAR nr. 3750), „macul" și „afionul" sunt recomandate ca remedii distincte (158, pp. 175-177).

Mai multe rețete de farmacie populară, rămase în manuscris din prima jumătate a secolului al XIX-lea (în arhiva folcloristului Artur Gorovei din Fălticeni), confirmă folosirea opiaceelor în formele lexicale discutate: „afion", „spirt cu afion amestecat este bun de a se freca la partea cu durere", „tiriac de Veneția" într-o „rățătă de balsăm", „tiriac" într-o „rețită de elecsir". Este vorba de un „elecsir" care „înmulțește viiața, face a fi foarte sânătos și slobod de tot fel de doftorie, întărește vârtute, deștiaptă sămțire, oprește suirea flegmei și tot fel de colică, potoale durerea dânților, curățe sângile, folosește la cei otrăviți și tot fel de lungoare, troahne, friguri și lepecioase boale" (37).

Astfel de leacuri băbești făceau parte din trusa vreunui vraci român, așa cum a fost descris de Tudor Arghezi în poemul *Vraciul* (volumul *Cuvinte potrivite*, 1927):

În farmacia mea atotlecuitoare
Aleanuri am la chinurile-abia simțite,
Misterioase și nemaitămăduite,
Pe când prin jur se naște lumea șubredă și moare (159).

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, termenul *afion* era atât de înrădăcinat în lexicul limbii populare, încât era folosit pentru a descrie caracteristicile altor droguri. Într-un vechi text românesc despre Asia, *De obște Gheografia*, tradus la Iași (în 1795) din franceză „pe limba moldoveniască", se spune că în India se găsesc din plin „aromate și de toate feliurile de spițierie". Printre acestea, frunzele de betel (*Piper betle*), care sunt mestecate de toată lumea pentru efectele lor analgezice, stimulente și afrodiziace (287). Traducătorul din 1795 a simțit nevoia unei note de subsol explicative: „Betel e o mâncare iubită la neamul indianilor și obicinuită spre cinste, ca la alte părți dulceața, care asemănare are cu afionul" (160, pp. 406, 415). Este evident vorba, în acest caz, despre „dulceața [magiunul] de opium".

India (Orientul, în general) era tărâmul *par excellence* de unde proveneau tainicele plante și substanțe psihotrope. La rândul său, cronicarul muntean Dionisie Ecleziarhul (*Hronograf*, 1764-1815) vorbea despre fabricarea la sfârșitul secolului al XVIII-lea a „secreturilor" rusești, compuse din „otrăvuri forte iuți și scumpe

foarte, [aduse] de pe la spițeriile împărătești de la Hindiea” (112, p. 34).

„Morfinomania, comună întregului Orient – scria Lazăr Șăineanu în 1900, referindu-se de fapt la opiomanie –, era răspândită în Turcia prin toate clasele societății.” Șăineanu adaugă, ca în treacăt: „ea [= opiomania] nu era ignorată nici la noi” (161, p. 10). Prin desele sejururi la Constantinopol ale dregătorilor români și prin importul de domnitori fanarioți, obiceiul ingerării opiumului și a teriacei a pătruns și la curțile domnești și boierești din Țările Române. În perioada fanariotă, prin intermediul spițeriilor, cârciumilor și hanurilor, al băcăniilor cu „coloniale” ținute de greci, turci, evrei și armeni, obiceiul ocazional de „a bea afion” (dizolvat în vin sau țuică) s-a răspândit și în mediul negustorilor și târgoveților români. Totuși, la 1835, starostele băcanilor (*bacalbașa*) din București a fost convocat de Comisia medicală pentru a i se înmâna o listă de produse periculoase, care nu mai puteau fi vândute în băcănii. Printre acestea erau substanțe psihotrope (opium), afrodiziace (cantaridă), toxice (arsenic, stricnină) ș.a. (285, p. 204).

Ecouri ale obiceiului de „a bea afion” se regăsesc și în literatura populară, probabil și datorită unor influențe cărturărești sau urbane (lăutărești, în cazul baladelor):

> [Antofiță] paharul cu vin umplea,
> Cu afion l’împlinia,
> Și da lui tat-so de bea.
> Cum bea tat-so, se’mbăta (162, p. 298).

Uneori, termenul „afion” (pus în vin) e înlocuit cu cel de „otravă” (pusă în ciubuc): „Atâta tată-său îl blestema [pe Antofiță],/ Otravă-n ciubuc punea,/ Ochii peste cap că da” (286).

Imagini similare se regăsesc și în basme: „L-adormi cu afion și nu s-a mai trezi până dimineață” (1893) (163); sau: „Nu trecu mult și toți păzitorii fură coprinși de un somn sor[ă] cu moartea [...]. Pasămite rachiul din butoi era cu afion” (Petre Ispirescu, *Hoțu împărat*, 1882) (164).

Pus în vreo băutură sau în vreo țigară, afionul a ajuns să fie somniferul cu care se adoarme adversarul. Așa apare și într-o nuvelă „ceferistă” a lui I.L. Caragiale: „Unul i-a tot dat să bea niște

vin dulce cu dresuri, și altul i-a dat să fumeze o țigară, cu afion, cu dracu știe ce… A adormit omul buștean… Când s-a trezit la București cu capul buimac, era singur în vagon, și tot, blană, geamantan, bani, ceas, tot îi luaseră" (*Accelerat No. 17*, 1899) (165).

Bun cunoscător al tradițiilor populare, Vasile Voiculescu a descris un „procedeu băbesc" folosit de hoții de cai de prin „părțile Buzăului". Când nu era îmbătat „de o ocă de rom tăiat cu spirt tare și de o desagă cu bucățele de zahăr", roibul era amorțit („întins ca mort") cu ovăz în care era amestecat „afion", procurat din târg, de la o spițerie (*Alcyon sau Diavolul alb*, 1949) (295, p. 323).

La începutul secolului XX, termenul „afion" suna ca „o vorbă magică", pentru că, în „spițeria bunicei" lui Ionel Teodoreanu, de pildă, „spirtul de afion" era considerat un fel de remediu universal (250).

*
* *

Nu toți doctorii contemporani cu farmacistul brașovean J.M. Honigberger credeau în miraculoasele virtuți terapeutice ale opiumului. Dimpotrivă, în Țara Românească existau „dohtori" care considerau că „afionul" este o „otravă grozavă" care „te dă gropii cu zile multe". Într-un manuscris din 1837 (mss. BAR nr. 4308), un oarecare Vasilache Slăvulescu, „profesor vocal" la Episcopia Buzăului, notează că, fiindcă s-a „bolnăvit rău de tuse", și-a „ușurat" suferințele cu afion. Și azi, pentru calmarea tusei, se folosesc medicamente pe bază de codeină – un alcaloid extras din opium.

Până la urmă, „vlădica" l-a trimis pe Slăvulescu la București, să se caute la „dohtori de boala tusii". „Când le-am spus dohtorilor că am luat afeon o jumătate de an, cunoscând că mă ușurează de tuse, s-au spăimântat unii, alții sta ca pă gânduri și ziseră: «Măi frate, tare trup de om ai fost, de nu ferească Dumnezeu nu ai murit, apoi ai mâncat otravă grozavă, mare e mila lui Dumnezeu și ne mirăm cum poți umbla pă picioare. […] Toată neputința de slăbiciune ce o ai până acum este din otrava afionului făcută. […] Să nu mai îndrăznești a mai lua așa otravă, căci apoi te dai gropii cu zile multe. Noi am eșit din păcat, ți-am spus să nu mai

îndrăznești la el, și cine din norod te vede așa slab și că pătimești din tuse, ei pă loc te socotesc că ești ofticos. [...] Dar nu e așe, căci te-au dărăpănat otrava afionului și pentru că ai luat mai mult ca o jumătate de an afion, socotind că-ți folosește de tuse, putem zice că ți-ai scurtat din viață cu 20 de ani»" (166).

S-ar putea zice că percepția opiumului în epocă acoperea o plajă uriașă, de la „leac miraculos" la „otravă grozavă". Este totuși unul dintre foarte rarele documente românești în care opioterapia este condamnată. Un document oarecum insolit pentru mentalitatea din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

*
* *

Opiatul numit *theriaca* (din gr. *therion* = „animal sălbatic") era folosit încă din Antichitate pentru a vindeca mușcăturile animalelor veninoase. Preparatul conținea mai multe ingrediente, remedii efective sau magice. În afară de opium (ingredientul principal și cel mai activ), *theriaca* trebuia să conțină și carne de viperă, căreia i se atribuia calitatea de a neutraliza veninul (potrivit unui principiu al magiei: *similia similibus curantur* = cele asemenea vindecă cele asemenea). Legenda spune că *theriaca* a fost creată de Mithridate al VI-lea Eupator, crudul suveran al Pontului (112-63 î.e.n.), care era obsedat să nu fie otrăvit de numeroșii săi adversari. Pliniu a descris o rețetă de *theriaca*, „gravată în versuri în templul lui Esculap din Cos", care era folosită ca „antidot împotriva tuturor animalelor veninoase, cu excepția aspidei" (*Naturalis Historia* XX, 100, 264) (38, p. 75). În epoca de aur a culturii islamice, medicina arabă a utilizat cu succes, ca panaceu, acest remediu pe bază de opium, numindu-l *diryaq* (vezi „Cartea tiriacului", *Kitab el-Diryaq*, un cunoscut manuscris ilustrat din anul 1198, aflat la Paris, la *Bibliothèque Nationale de France*, mss. nr. 2964).

Cel mai spectaculos ecou – într-un text de literatură populară românească – al folosirii unui preparat opiaceu (*theriaca*) pare a fi cel dintr-un *Descântec de [mușcătură de] șarpe*, aflat într-un manuscris din 1784:

> Ediți, prestiți [= Iudiță, pestriță] (***230***),
> dedi di peliți,

pelița di carne,
carne di os,
osu di folos,
veninul pe os în jos,
leacul [de] la tiriacul... (167).

Nu este vorba de un caz izolat. Variante aproape identice au fost culese în cursul secolului al XIX-lea și chiar la începutul secolului XX. În unele dintre ele apare chiar termenul *tiriac* (54, p. 843), iar în altele apar termeni corupți: *treac* („leacul ca treacul"; *cf.* 12, p. 18), *iliac*, *liliac*, *chiliac* (168). Dar cele mai multe variante ale acestui tip clasic de descântec nu conțin remediul cu pricina și, în plus, sunt mai complete și mai coerente (în coordonatele unei logici a magicului) (85, p. 108; 114, p. 199; 170, pp. 461 ș.u.; 171, p. 86). Este evident faptul că aceasta e forma originară a textului, iar termenul *tiriac* a fost inserat la un moment dat.

Este posibil ca rostirea descântecului cu *tiriac* (de tipul celui atestat în 1784) să fi fost concomitentă cu administrarea remediului evocat. Într-un manuscris din aceiași ani se recomandă: pentru om mușcat de șarpe, „să iei puțin tiriac și să-l amesteci cu unt de migdală, cu care ungându-te la mușcătură, îți va trece" (169); sau: „să pue pe hârtie tiriiac și să lipească pe brâncă" (mss. BAR nr. 3750, din 1788). Sau, pentru cal mușcat de șarpe, „să tai o felie de pâine, să o ungi cu tiriiac, să-i dai calului să mănânce și să ungi la rană cu tiriiac" (mss. BAR nr. 842, din 1819).

Rămâne de văzut în ce măsură *teriaca* era folosită în mediul rural românesc la nivelul sfârșitului de secol XVIII. Probabil că nu foarte des (***172***), având în vedere că se putea procura numai din spițerii, la prețuri destul de piperate. În 1765, de pildă, taxa vamală pentru importarea unei ocale de teriacă era de 22 de aspri, cam „cât o blană de sobol". În 1792, aceeași taxă era de 18 bani pe oca, iar în 1818, pentru o oca de „teriac altânbaș i prost" vama era de 40 de bani. Prin „teriac prost" se înțelegea „obișnuit" (rus. *prostoi* = „simplu"), adică un opiaceu făcut din mai puține ingrediente.

Oricum, descântecul consemnat în 1784 atestă cel puțin faptul că se cunoșteau virtuțile magico-terapeutice ale remediului. Dar adevărata vechime a folosirii acestui opiat trebuie evaluată cu

alte criterii. Se pune întrebarea de cât timp era folosită teriaca și, mai ales, ce prestigiu excepțional i-a fost atribuit acestui remediu, încât numele lui să ajungă în textul imuabil al unui descântec ritual. Pentru mentalitatea magică, alterarea textului unui descântec era de neînchipuit. Consecințele ar fi fost grave. Nu numai că descântecul își pierde efectul („își pierde leacul"), dar, cel mai adesea, capătă un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat practic neschimbate de-a lungul secolelor și de aceea studierea lor este atât de profitabilă.

Mai mult decât atât, teriacei îi este acordat un loc privilegiat în economia textului. „Leacul [de] la tiriacul" pare a fi o insolită parafrază a formulei clasice în descântecele de mușcătură de șarpe:

Descântecul de la mine,
Leacul de la Dumnezeu.

Este o formulă finală care stabilește o imaginară diviziune a muncii și a responsabilității între descântătoare și divinitate. Chiar dacă (sau cu atât mai mult cu cât) remediul nu era administrat propriu-zis, „tiriacul" din text nu mai este simpla denumire a preparatului opiaceu, ci un cuvânt cu virtuți magice care – prin simpla rostire – poate exorciza demonul bolii din „corpul pătimaș".

*
* *

Inițial, năravul de a consuma opium a pătruns în Țările Române mai ales prin filieră turcească. Mai multe argumente pledează în favoarea acestei afirmații. În primul rând, chiar proveniența termenului *afion*: din turc. *afyon*, preluat la rândul lui din gr. *opion* (diminutiv al lui *opos* = „suc"). Tot prin filieră turcească ne vine cuvântul *tiriac* și derivatul *tiriachiu* (din turc. *tiriaki* = „consumator de opium"), cuvinte preluate de turci tot din greacă. Dimitrie Cantemir povestește despre un anume individ care locuia la Istanbul în prima jumătate a secolului al XVII-lea, în vremea sultanului Murad al IV-lea, și care era poreclit Tiriaki pentru că era un înrăit fumător de opium (173, p. 377). În memoriile sale din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (*Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, 1784), Baronul de Tott descrie



7. Amedeo Preziosi, *Cafenea în Istanbul*, acuarelă, 1854

cartierul Teriaky Cearcify din Istanbul unde se adunau opiomanii (61, p. 21).

Pentru felul în care erau folosiți acești termeni (tiriac, tiriachiu, afion) în limba română pe la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi la Anton Pann: „La dânsele mă uitam tiriachiu, în cap cu fumul". Sau în discursul pârcălabului „Strugur mustosul" către „Crăiasa poamelor", în capitolul *Despre beție* de Anton Pann:

Eu acela care am puteri de mac
Ș-ametesc simțirea ca un tiriac,
Ei mă veninează cu spirtosul duh,
Și pe loc m-apucă tusea cu năduh.

(*Povestea vorbii*, 1852) (174, p. 89)

Sau la scriitori moldoveni contemporani cu Anton Pann: Costache Stamati („Satana intră în sală tiriachiu și mormăie sudălmi") și Dimitrie Raletti („Afionul cu care se îmbată teriachii"). Și protagonista unei nuvele a lui B.P. Hasdeu (*Duduca Mamuca*, 1863) este drogată cu „afion" (175). „Cuvântul tiriachiu – scrie G.I. Ionescu-Gion în 1899 – a trecut de mult în popor, și se zice *om tiriachiu*, omului care se scoală după somn *mahmur*, adică indispus, întocmai ca morfinomanul, după ce se deșteaptă din scumpa lui beție" (176, p. 604).

În vechime, consumatorul de opium era poreclit *tiriachiu*. Porecla s-a transformat în renume, și apoi în nume. Un ispravnic pe nume Constantin Tiriachiu este atestat în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Era un boier fanariot „pripășit în țară cu domnia lui Alexandru vodă Moruz”, notează Constandin Sion în *Arhondologia Moldovei* (177, p. 281). Un politician liberal originar tot din Moldova, Alexandru Teriachiu (1829-1893), a fost ministru de Interne în anii 1880-1881. Îl amintește și Radu Rosetti în memoriile sale (288, p. 117). Numele a supraviețuit în antroponimie până în zilele noastre. În *Lista oficială a abonaților telefonici din București pe anul 2002* sunt înregistrați numai trei abonați cu numele Tiriachiu, dar sunt mulți alții cu nume înrudite, precum Țiriac (***261***), Tereaca, Tereacă, Tirică, Tirici, Terec, Terech, Teric etc.

În fine, un alt termen turcesc desemnând preparatul opiaceu, *altînbaș* (turc. *altîn baș* = „cap de aur”), a fost folosit în limba română veche. În limba greacă, expresia a generat un antroponim, Chrisochefal, în Moldova anului 1823 fiind atestat un vornic purtând acest nume (316, p. 125). De fapt, era vorba de traducerea denumirii farmaciei venețiene *ALLA TESTA D’ORO*. Vestita farmacie din Veneția era unul dintre locurile cele mai prestigioase unde se prepara *theriaca fina* sau *theriaca venetiana* sau *theriaca vera veneta* (numită astfel pentru că era adesea contrafăcută la Istanbul, Alexandria etc.). Pe teritoriul României, la Mangalia, s-a descoperit un vas farmaceutic din 1609 pe capacul căruia era gravat textul: *TERIACA FINA ALLA TESTA D’ORO IN VENET*. Pe centrul capacului era desenat un cap de bărbat cu cunună de lauri pe frunte (178).

În manuscrisul românesc din 1788 *Însemnări pentru doftorii*, ca remediu împotriva bolii „ciumică, ferească Dumnezeu”, autorul recomandă *altînbaș*, dar pentru că termenul nu era generalizat, el explică imediat: „tiriac de la băcani” (158, p. 171). Este o expresie intrată în limbaj popular. Nicolae Vodă Caragea interzisese cu câțiva ani înainte, printr-un pitac domnesc de la începutul anului 1783, ca la băcănii să se vândă astfel de substanțe, toxice și psihotrope. Cauza care a impus această măsură a fost un accident de otrăvire produs în 1782. Un elev a cumpărat șoricioaică (arsenic) de la un băcan în încercarea de a-l otrăvi pe un dascăl *loghiotatos* de la Colegiul „Sf. Sava”. Dintr-o greșeală, a fost otrăvit mortal un coleg al elevului (176, p. 607).

Tot din Orient, din cel îndepărtat de data aceasta, ne vine termenul *amoc* (furie inexplicabilă, nebunie). În Indochina, cuvântul malaiezian *amok* denumește delirul provocat de abuzul de stupefiante (opium, hașiș sau canabis) (48, p. 275). În prima jumătate a secolului al XIX-lea, scriitorul englez Thomas De Quincey, cel care s-a autodeclarat „papă (deci infailibil) al bisericii opiului", descria „frenezia *amocului*" ca fiind „crizele de furie ale malaiezilor după ce au luat opiu" (122, pp. 206, 229). În 1769, cu jumătate de veac înaintea lui De Quincey, căpitanul James Cook explicase termenul malaiezian *amuck* în jurnalul călătoriei sale în Asia de Sud-Est. Vezi și nuvela lui Stefan Zweig *Amok ou Le fou de Malaisie*, scrisă în 1922 (297). Și Henri Michaux amintește de *amok*-ul malaiezianului opioman (*Un barbare en Asie*, 1933) (249). În limba română termenul a intrat ca un neologism din limba franceză.

Un alt argument în sprijinul ipotezei formulate, și anume că în spațiul românesc „a bea afion" este un nărav turcesc, ar fi larga răspândire a viciului opiomaniei în rândul turcilor. Un viciu puternic favorizat de prohibiția religioasă a consumului de alcool (o „abominabilă lucrare a diavolului", conform *Coran* V, 92) și din belșug alimentat de întinsele culturi de mac din podișul Anatoliei (existente și astăzi). Una dintre regiunile Anatoliei se numea chiar *Afyon-karahisar*. Turcii obișnuiau să numească afionul, tutunul, cafeaua și vinul „cele patru coloane ale cortului voluptății". „Musulmanii – spune Lazăr Șăineanu – au o mare pasiune pentru afion, care se bea dizolvat în vin, rachiu sau cafea spre a provoca pretinse [*sic!*] sensațiuni voluptoase și visiuni nălucitoare" (123, p. 217).

Pentru turci, „visiunile nălucitoare" și „sensațiunile voluptoase" datorate consumului de opium nu erau câtuși de puțin „pretinse", cum scria Șăineanu. În 1546, naturalistul francez Pierre Belon nota următoarele: „Nu există turc care să nu cheltuiască ultimul ban spre a-și cumpăra opium, pe care-l poartă asupra sa în timp de pace și de război. Ei mănâncă opium, fiind convinși că îi face mai buni [luptători] și-i expune mai puțin pericolelor războiului. În vreme de război se vând asemenea cantități [de opium], încât este foarte greu să-l mai găsești în țară".

În timpul războiului ruso-turc din 1768-1774, pentru a fi mai combativi, mai viguroși și mai curajoși, soldaților turci li se

distribuia *maslach*, în arabă *maslaq* – o băutură excitantă pe bază de opium (135, p. 277). Într-adevăr, în 1771, în prima ediție a *Encyclopedia Britannica* se spunea că, în doze moderate, opiumul crește substanțial curajul omului: „din acest motiv turcii își administrează opium întotdeauna când merg la război".

O mențiune specială merită aici filologul Lazăr Șăineanu, care, așa cum am văzut, a abordat la sfârșitul secolului al XIX-lea influența turco-fanariotă asupra năravurilor narcotice atestate în Țările Române (afion, tiriac, magiun, cafea, chef, tutun, narghilea, ciubuc etc.). A făcut-o fie în celebrul său *Dicționar universal al limbii române* (1896), fie în excelentul său studiu în două volume *Influența orientală asupra limbei și culturei române* (1900).

În 1901, după 12 ani de așteptare și mai multe refuzuri de a primi – ca evreu – cetățenia română, Șăineanu s-a autoexilat, stabilindu-se la Paris. În Franța, Lazăr Șăineanu (devenit Lazare Sainéan) s-a ocupat de argoul parizian și de limba lui Rabelais. În studiul său *La langue de Rabelais* (2 vol., 1922-1923) – „un tratat fundamental", având „merite cu totul deosebite", în opinia lui M. Bahtin (179) –, Sainéan a abordat și tema folclorului medical în opera renascentistului francez. Unul dintre subiecte: „binecuvântata iarbă a lui Pantagruel", despre care s-a căzut de acord că este vorba de canabis (180). Zeii s-au speriat că oamenii, după ce vor consuma din această „iarbă minunată", numită *pantagruelion*, vor sta la masă cu zeii, se vor culca cu zeițele, „ajungând astfel ei înșiși în rândul zeilor" (*Gargantua et Pantagruel*, 1534) (181). Seamănă cu spaima lui Iahve după ce Adam și Eva au gustat din fructul copacului cunoașterii din centrul Paradisului.

*
* *

La rândul său, Dimitrie Cantemir scria următoarele, ca martor ocular, la începutul secolului al XVIII-lea: „Iar cei [dervișii] ce se abțin de la vin întrebuințează în mare măsură suc de mac (rus. *makovîi sok*) […], de la care mai întâi le vine somn, apoi simt un fel de veselie și o înviorare a duhului. La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvârșit care să nu întrebuințeze acel suc de mac, ba chiar necontenit și într-o asemenea măsură, încât poate părea de necrezut omului căruia nu i s-a întâmplat să vadă acest

lucru. Eu însumi am văzut în zilele lui Mustafa sultanul [1693-1703] pe un derviș... etc." (182, pp. 463, 389).

Probabil că cei doi cărturari citați mai sus, Pierre Belon și Dimitrie Cantemir, exagerează prin generalizare, dar situația era în bună măsură reală, mai ales în rândurile aristocraților, soldaților și dervișilor. Câteodată, situația scăpa de sub control, astfel că autoritățile erau obligate să intervină. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, consemnează Ienăchiță Văcărescu, „sultanul Murad IV poprise cu iasac [= prin decret] tutunul și afionul" (*Istorie a preaputernicilor împărați otomani*, 1791).

În aceeași epocă, papa Urban al VIII-lea (1623-1644) amenința cu excomunicarea pe cei care prizau tabac (considerat „planta lui Satan"), iar țarul Mihail Romanov (1613-1645) – cu deportarea în Siberia pe cei care „beau tutun" (48, p. 235). Regele James I nu a îndrăznit să interzică folosirea tutunului, introdus de Sir Walter Raleigh în Anglia elisabetană, dar în 1604 a publicat o diatribă intitulată *A Counterblaste to Tobacco* (*Un contraatac împotriva tutunului*) și a introdus o taxă pe viciul fumatului. De asemenea, în același secol al XVII-lea, edicte emise de împăratul Chinei interziceau consumul de tutun (în 1637, 1641, 1643, 1676 etc.) și mai târziu de opium (în 1729, 1796, 1799, 1800, 1813 etc.) (60, pp. 150-153).

Cu informații mai mult sau mai puțin corecte, astfel de date erau colportate în diverse texte românești. Într-un articol intitulat „Tiutunul", apărut în *Calendarul pentru toți românii* pe anul 1869, se spunea: „Burueana [tabac] era socotită ca o medecină [= un leac] care vindeca toate patimile. Tabacul se făcu de modă pe la curțile europeene. Dar întrebuirea tabacului era în câteva țeri periculoasă. Sultanul Amurat al IV a ordonat pe fumători a fi pisați în o piuă, Șahul Persiei s'a mărginit a se tăea fumătorilor nasul. Papa Inocent al VIII a condamnat pe fumători de a fuma în iadă. Și Iacob I, Regele Angliei, a compus tomuri în contra tabacului. Dar era destinat ca tabacul să învingă pe inimicii sei, și azi s'a făcut un aliment general [*sic!*]" (265).

Chiar și în îndepărtatul Peru, în cadrul celui de-al doilea Conciliu de la Lima (1567-1568) au fost interzise comercializarea și consumul frunzei de coca în Indiile spaniole. Deși recunoșteau că mestecarea frunzei le dă incașilor vigoare la lucru și le potolește foamea, iezuiții au considerat planta ca fiind „satanică" și

provocatoare de idolatrie și erezie (27, pp. 202 și 183). Inchiziția a fost atât de severă din cauza modului sacral în care indigenii sud-americani foloseau frunzele de coca și pe cele de tutun. Mircea Eliade a vorbit despre „funcția rituală a fumatului" la sud-americanii precolumbieni, funcție complet ignorată de europeni. La sfârșitul secolului al XV-lea, scria Eliade, „fumatul a fost introdus în Europa ca o drogă [*sic!*], iar nu ca un sacrament. De aceea consecințele, după patru secole, sunt de-a dreptul dramatice" (184, p. 117).

În spațiul rural românesc fumatul tutunului amăgea foamea. „Țiganului, când îi e foame, cântă – zice undeva Ion Creangă –; boierul se primblă cu mâinile dinapoi; iar țăranul nostru își arde [își aprinde] luleaua și mocnește într-însul." Conform mitologiei populare românești, tutunul – ca și vița-de-vie – „este iarba Dracului". Zeița tutunului, Pafa sau Pâca, are în cultura tradițională imaginea „Mamei Dracilor": „O femeie bătrână cât lumea, neagră și urâtă, cu coarne, cu un nas lung pe care scoate flăcări și fum, cu ochi bulbucați, dinți ca de mistreț, unghii ca secerile, coada ca de vacă și cu pipă între dinți. A născut-o iadul. Fiii ei sunt dracii. Ei au descoperit sămânța de tutun și au răspândit-o în lume" (298, p. 110). Când Ivan întreabă la poarta Raiului dacă acolo va găsi „tabacioc" și „votchi", Sf. Petru îi răspunde tranșant: „La iad, Ivane, nu aici" (Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, 1878). Vechile texte creștine îi amendau pe fumători, amenințându-i cu iadul: „Voi vă afumați cu tiutunul puturos – ce este rămășița din jărvile [= jertfele?] idolești. Amar voao, că în veci veți fi în iad", se spune într-un text manuscris de pe la jumătatea secolului al XVIII-lea (mss. BAR nr. 5584, din 1762) (185).

Nu doar în textele bisericești erau sancționați fumătorii. Primul domnitor fanariot, Nicolae Mavrocordat (1680-1730), a scris în greaca veche un foarte interesant text: *Logos kata nikotianis*. Este vorba de un *Discurs împotriva tutunului*, și nu „împotriva nicotinei", cum apare de regulă în diverse comentarii. Scris în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, textul a fost publicat postum la Iași, în 1786, de către nepotul autorului, Alexandru al II-lea Mavrocordat, domnitor al Moldovei (228). Se pare că micul volum, pe care l-am ținut în mână la BAR, i-a aparținut lui Vasile Alecsandri, care l-a lăsat moștenire Academiei Române, al cărei membru fondator a fost. La câteva luni după moartea poetului, o mână a

scris pe pagina de titlu a cărții următoarele: „Donată Academiei de V. Alecsandri în 1891 April 2” (lecțiune probabilă). Cred că textul scris de Nicolae Mavrocordat a rămas inedit în limba română, un motiv în plus să dau din el ample extrase. Îi mulțumesc prietenului Andrei Cornea, care a avut amabilitatea să îmi traducă textul din greaca veche.



8. *Boier din Moldova*, Școala germană, acvaforte, sfârșitul secolului al XVIII-lea

Nu este de mirare faptul că domnitorul fanariot a compus un discurs retoric „împotriva tutunului și împotriva celor care îl vorbesc de bine”. Acțiunea lui ținea cumva de *Zeitgeist*. Am văzut că de-a lungul secolului al XVII-lea tutunul era interzis în multe zone ale Eurasiei. Probabil că Nicolae Mavrocordat și-a scris textul în acest spirit pe la începutul secolului al XVIII-lea, dar după 1709 (așa cum indică pagina de titlu), în perioada în care a fost „hegemon”, deci aproximativ între anii 1709 și 1715, când a fost domnitor al Moldovei (cu o întrerupere de 8 luni, 1710-1711, când pe tron s-a aflat Dimitrie Cantemir).

Surprinzător este faptul că Mavrocordat Vodă descrie prepararea și utilizarea tutunului ca pe niște operațiuni puțin cunoscute în epocă. „Așadar – scrie Nicolae Mavrocordat –, iarba cu frunze

late crește în câmpii. De la cei de demult nu a avut parte de denumire, dar cei care o folosesc au numit-o «nicotiană» [tutun]. După ce este curățată de frunze de către oameni, arșița soarelui o usucă și, când umezeala pleacă, rămâne uscată. În acest fel este distribuită în snopi și se vinde nu pe bani puțini. Cumpărătorii o fărâmițează și o pun într-un recipient mic de lut, încovoiat, care este găurit la ambele capete: la unul primește focul, la celălalt are un tub lung confecționat din lemn pe care oamenii îl prind cu buzele. [Prin el] trag fumul când iarba arde. Unii oameni înghit fumul și îl trimit în stomac, făcându-și burta o sobă, alții îl suflă prin nas în aerul de afară, alții, ceva mai măsurați în rău, îl aduc puțin în trup și îl scot în afară." Chiar și ciubucul este descris de domnitorul fanariot cu multe detalii tehnice, ca un instrument necunoscut. Preluată de la amerindieni, pipa lungă de lut se răspândise, din Anglia și Olanda, în Europa secolului al XVII-lea.

Mavrocordat nu explică de ce planta psihotropă care „stârnește nebunia" era numită „nicotiană". De fapt, numele ei provine de la Jean Nicot de Villemain, ambasadorul Franței la Lisabona (1559-1561), care a adus frunze și semințe de tabac brazilian la Paris. Planta s-a răspândit cu rapiditate în Europa ca remediu medical, preluând numele aristocratului francez: *Herba nicotiana*. Abia la jumătatea secolului al XVIII-lea (deci la câteva decenii după scrierea lui Mavrocordat) suedezul Carolus Linnaeus, el însuși un înrăit fumător, i-a dat plantei numele de *Nicotiana tabacum* (*cf. Species plantarum*, 1753). Mavrocordat preferă să sugereze că numele *nikotiani* ar proveni de la grecescul *kotos*, adică „ranchiună, ură" – sentimente pe care, chipurile, le-ar provoca tutunul prin inhalarea fumului degajat. „Denumirea [plantei] indică acțiunea însăși", conchide Nicolae Mavrocordat.

Domnitorul fanariot descrie în termeni apocaliptici „trăsăturile nocive" ale tutunului și efectele lui malefice nu numai asupra corpului, dar și asupra minții fumătorului: „În timp ce alte [plante] vatămă numai trupurile, asta nimicește și mintea nu mai puțin decât trupul. Arde corpul, și prăpădind umezeala proporționată, face trupul să se usuce și, precum un tiran crunt, îl cosește din viață înainte de vreme. Iar gândul pentru cele frumoase și bune îl face lipsit de vlagă. Trupul îl suge și îl înghite ca o lipitoare, în timp ce mintea o animalizează. Înnegrește inima ca pe un horn, umple plămânii cu funingine, face corpul să miroasă urât,

iar dinții îi face mai negri decât smoala". Așa cum voi arăta peste câteva pagini, Nicolae Mavrocordat obișnuia în acei ani să-și administreze opium, fără să considere că acest fapt ar intra în contradicție (morală, medicală sau de altă natură) cu poziția sa extrem de critică față de utilizarea tutunului.

Nu este poate întâmplător faptul că în serviciul domnitorului se afla o mare personalitate medicală – doctorul evreo-portughez Daniel de Fonseca. Nicolae Mavrocordat a fost el însuși un erudit poliglot, cu studii de filosofie și teologie. „Și era [Neculai-Vodă Mavrocordat] om învățat foarte, bun cărturar – scria Ion Neculce. Și desfătări, voroave de glume, nemic nu să făcea înaintea lui" (258, p. 174). Chiar și Dimitrie Cantemir, concurentul său la tronul Moldovei, îl aprecia pe Nicolae Mavrocordat ca fiind un „bărbat atoateștiutor într-ale literaturii orientale și occidentale" (*Istoria Imperiului Otoman*) (257, p. 55). Pe piatra sa de mormânt (a fost îngropat la Mănăstirea Văcărești, pe care a ctitorit-o) au fost scrise în grecește următoarele: „Muzele l-au încununat cu-a gloriei cunună" (269, p. 59). Mănăstirea a fost demolată în 1986 din ordinul lui Ceaușescu.

Nicolae era fiul lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul, mare savant, cu studii de medicină și filosofie la Universitatea din Padova. Un „iatro-filosof", cum l-a numit Nicolae Iorga (229). „Alecsandru Ecsapărâtul", cum îi spunea Ion Neculce, era un „om ales", „preaînvățat în toate învățăturile", cum l-a descris Nicolae Costin. Prin lucrarea sa de doctorat *Instrumentul pneumatic al circulației sângelui*, publicată la Bologna în 1664, Alexandru Mavrocordat a fost unul dintre primii susținători ai teoriei doctorului englez William Harvey (1578-1675) privind circulația sangvină. Nu este deci deloc surprinzător faptul că Nicolae Mavrocordat (mândru de părintele său, ca și de descendența sa din boieri moldoveni) a abordat în discursul antitutun o perspectivă medicală, anatomică, cu referiri concrete la inimă, sânge (supt de lipitoare), stomac, măruntaie, plămâni, creier etc.

Remarcabil pentru epocă este faptul că Nicolae Mavrocordat reușește să descrie fenomenul de adicție a fumătorilor, „care nici măcar noaptea nu lasă pipa și, pe deasupra, aduc necontenit lungi elogii viciului lor". Această „urâtă îndeletnicire" devine o „patimă", un „monstru mitic cu o sută de brațe" („și mie trebuie să-mi crească o sută de limbi, pentru ca să fac limpede ticăloșia

plantei”). Pentru „cei obișnuiți” cu fumatul, pentru cei „care s-au hrănit numai cu tutunul”, „obișnuința a devenit deja natură”. Dacă sunt „văduviți de tutun”, fumătorii „pleznesc, sunt înrobiți de el și, precum de o sfoară, sunt trași de nas [de către tutun]”. Fumătorii înrăiți sunt „conduși ca de o teribilă nebunie, pășind încolo și încoace și, asemenea unor câini de vânătoare, adulmecă tutunul, ca să tragă o doză și să-și umple măruntaiele cu funingine”. Ei „poftesc în mod continuu acest lucru rău-mirositor și, dacă nu-l au, numai că nu se înăbușă” și „urlă ca lupii”. Autorul dă dovadă de o bună înțelegere a dependenței („înrobirii”) narcomanului și a chinurilor sevrajului, dar și a pericolelor psihosomatice la care se expunea fumătorul. Textul care este imprimat azi, după trei secole, pe pachetele de țigări („Fumatul poate ucide”) pare o dulce probabilitate față de expresivitatea scriiturii lui Mavrocordat Vodă.

Discursul capătă spre final o coloratură moralizatoare, antihedonistă, cvasi-teologică, axată împotriva viciului și a păcatului de neiertat. Fumând tutun, omul caută „plăcerea simțurilor”, croiește „căi străine și variate desfătărilor”, căzând în „prăpastia plăcerilor”. Cei care „venerează virtutea, vecină cu divinitatea”, dau celor cinci simțuri hrana „legiferată de Natură”. Tutunul însă, „iarba plină de scârbă”, distruge trei dintre simțuri: gustul („prin amărăciune”), olfacția („prin mirosul rău”) și văzul (prin „întunecimea” provocată de fum). Fumul de tutun „vatămă și ochii în cel mai mare grad prin întunecime”. „Fiind orbi de bună voie, [fumătorii] ajung cu adevărat la necazul dat de pedeapsa care îi așteaptă pe păcătoși în acest caz: căci se crede că aceasta este întunericul. Pe ei întunericul îi învăluie și îi încercuiește. Într-adevăr, ce altceva, spune-mi, este fumul, dacă nu o întunecime în fapt?” „Tutunul este [...] păgubitor sufletului și corpului”, este „o imagine a pedepsei veșnice”, este „tiranul cel mai cumplit”, iar „cei care îl folosesc sunt mai sălbatici decât fiarele, mai pofticioși decât femeile însărcinate, [...] mai nelegiuiți decât hoții și jefuitorii” (228).

Fără ca Infernul să fie numit *per se*, dar fiind definit destul de precis (loc al păcătoșilor, întunecime, pedeapsă veșnică etc.), retorica lui Nicolae Mavrocordat se apropie de dogmatica amenințare cu întunecimea Iadului a celor care se „afumă cu tiutunul puturos”, așa cum apare tranșant în manuscrisul românesc din 1762, citat mai sus (mss. BAR nr. 5584).

*
* *

Interesant este faptul că, în același secol al XVIII-lea, pentru evreii *hasidimi* din Galiția, Podolia, Maramureș, Oaș, Bucovina și Moldova, tutunul și alcoolul nu duceau sufletul în Iad, ci în Paradis. Hasidimul îl celebra pe Iehova prin manifestări și activități considerate până atunci profane, dacă nu chiar păgâne: prin dans, cântec, relații sexuale, somn, mâncare, fumat și – în termenii lui Simon Dubnov – „prin consumul unor băuturi spirtoase și prin alte stimulente" (186).



9. Evreu hasidim din Polonia (cu pipă de tutun și sticlă de rachiu), împreună cu soția sa. Gravură, Paris, 1846

Însuși întemeietorul hasidismului, Baal Șem Tov, acronim Beșt (1700-1760), bea rachiu și fuma tutun din ciubuc, așa cum se spune în *Shivhei Ha-Besht*, o colecție de vechi legende hagiografice. Legendele spun că el nu se despărțea de pipa sa orientală, cu țeava foarte lungă, de tipul celor pe care le foloseau în epocă și boierii români. Într-una din legende se spune că Baal Șem Tov își aprindea pipa înaintea fiecărei rugăciuni, „fumatul fiind însoțit de meditații cabalistice". Faptul că fumul de tutun îi provoca

reverii mistice fondatorului hasidismului este limpede formulat în textele vechi: „Oricând voia să se înalțe la lumile de sus, Baal Șem Tov fuma o pipă și cu fiecare fum expirat el trecea dintr-o lume într-alta". Se spune că, într-o dimineață, după rugăciune, rabinul Gerșon din Kutov (cumnatul lui Baal Șem Tov) i-ar fi mărturisit discipolului său următoarele: „Mi-aș dori să ajung în Paradisul la care maestrul nostru accede fumând o pipă plină cu tutun" (188).

Călătoriile lui Beșt în Paradis sunt descrise în diverse documente. Într-o celebră epistolă trimisă de Beșt în 1746 chiar cumnatului său, rabinul Gerșon din Kutov, Baal Șem Tov vorbește despre o incantație pe care a făcut-o de Roș ha-Șana „în vederea ascensiunii sufletului" (*psihanodia*), despre „lumile superioare" și „revenirea în Paradisul inferior", despre urcarea „de la o lume la cealaltă": „Așa, treaptă după treaptă, m-am ridicat până am intrat în palatul lui Mesia" (132, pp. 242-243).

Ca un fel de șaman, rabinul hasidic coboară din înălțimea contemplației pentru a înălța spiritual întreaga comunitate, practicând „coborârea în vederea ascensiunii", cum se exprimă Moshe Idel (189, p. 313; vezi și 190, pp. 221-222).

Tradiția hasidică spune că, la vârsta de treizeci de ani (cca 1730), Baal Șem Tov s-a retras pentru contemplație într-o peșteră din nordul Carpaților Orientali, unde a avut parte de o revelație mistică. Era recunoscut ca vraci miraculos, vindecându-i pe oameni cu plante medicinale și talismane cu nume divine înscrise pe ele. Cum am spus, Moshe Idel a asociat puterile magice ale lui Baal Șem Tov (înălțarea sufletului, vindecări miraculoase etc.) și ale altor rabini hasidici cu cele ale unor „vraci și vrăjitori" *incantatores* (comparați cu *Doctores subtilissimi et sanctissimi* din Italia), atestați în aceeași arie geografică (Moldova) și descriși cam în aceeași epocă (la jumătatea secolului al XVII-lea) de episcopul romano-catolic Marcus Bandinus (127). Descriind aceste manifestări magico-religioase, Moshe Idel și-a intitulat capitolul „Despre șamanismul din Munții Carpați" (132, pp. 250-252). Cam la fel făcuse înaintea lui și Mircea Eliade, chiar dacă la sfârșitul titlului său a simțit nevoia unui dubitativ semn de întrebare: *„Șamanism" la români?* (31, pp. 193 ș.u.).

Nu numai tutunul, ci și băuturile alcoolice erau folosite de hasidimi pentru provocarea extazului. În unele legende hagiografice

se spune că, în nordul Moldovei, Baal Șem Tov obișnuia să bea un vin foarte, foarte tare al localnicilor. O băutură care se numea „vin închegat”, susține Moshe Idel într-un studiu recent. „Mai caut încă informații despre vinul închegat”, spune profesorul Idel (243). Este posibil să fie vorba de vinul făcut mai tare prin înghețare. O tehnică a geților de la Tomis, descrisă de Ovidiu în *Tristele* și care a supraviețuit la țăranii români. Amfora/butoiul de vin se scotea iarna afară. Apa din vin îngheța, gheața se arunca și rămânea o băutură alcoolică foarte tare, mai vârtoasă. Poate că acesta era „vinul închegat”.

Contemporan cu întemeietorul hasidismului, Israel Zamosc (mort în 1772) scria că Baal Șem Tov și discipolii săi „înotau în vin și se îmbătau cu rachiu”. Fiind vorba de un adept al Iluminismului evreiesc (*Hascala*), deci opozant al hasidismului, am putea crede că Israel Zamosc exagera, în încercarea de a-i discredita pe hasidimi. Totuși, mai toate documentele, inclusiv cele redactate de hasidimi, vorbesc despre folosirea băuturilor alcoolice tari în viața de zi cu zi a acestora.

Alcoolul făcea parte, chiar dacă anecdotic, din ecuația escatologică a unor rabini hasidici. Se povestește, de exemplu, că la începutul secolului al XIX-lea, rabinul Iacob Isaac a promis în sinagoga din Lublin că oricine îi va procura un pahar de rachiu își va asigura un loc în Lumea de Apoi. Cum nimeni nu a făcut-o, rabinul și-a vândut centura, cumpărându-și rachiul dorit. „Acum mi-am asigurat mie însumi un loc în Lumea de Apoi”, a declarat rabinul Iacob Isaac (187, p. 202).

Vorbind despre călătoriile în lumea de dincolo practicate în mistica evreiască târzie, Ioan Petru Culianu constată că rabinii *hasidimi* și *habadnici* „nu se opuneau extazului indus în mod artificial” (191, p. 244). Muzica, dansul și impulsurile sexuale, alcoolul, tutunul „și alte stimulente” (în formularea lui Dubnov) își aduceau contribuția la provocarea extazului. Este motivul pentru care antropologul american Raphael Patai a încercat să definească „trăsăturile dionisiace” ale hasidismului (187, p. 202; vezi întregul capitol „Jewish Dionysians: The Hasidim”, pp. 180-221).

Totuși, în tratatul său despre extaz, rabinul Dov Baer din Lubavici (1773-1827), conducătorul sectei hasidice Habad, întemeiată de tatăl său Schneor Zalman din Liady (1747-1813), făcea o distincție tranșantă între „extazul autentic” și „extazul extern”,

care este fals. Ar fi cinci tipuri de „extaz autentic” sau de „extaz al sufletului”. În schimb, „extazul extern” – scrie Dov Baer în tratatul despre extaz – se manifestă „printr-un entuziasm inflamator de foc straniu, care provine numai din inflamarea sângelui și nu are nimic din focul lui Dumnezeu” (191, pp. 244-245).

*
* *

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în unele locuri din Europa Centrală fumatul tutunului nu era permis. Pe la 1825, de pildă, la Viena, în *Folx-Garten* (*Volks-Garten*), cum consemna boierul Dinicu Golescu, regula era: „bez [= fără] ciubucile, care nu sunt slobode” (192, p. 87). Aceeași situație era în Transilvania, parte atunci a Imperiului Habsburgic. În acei ani, și „pe străzile orașului [Brașov] fumatul era interzis – notează fanariotul Nicolae Suțu – și oricine se credea îndreptățit să smulgă pipa contravenienților”. Pe la 1821, principele Suțu a avut chiar o altercație în cartierul brașovean Șchei cu un paznic de noapte care i-a smuls din mână o pipă aprinsă (193, p. 80). Spițerul J.M. Honigberger, care a părăsit Brașovul natal pe la 1815, trebuie să fi știut aceste reglementări. De fapt, el a inventariat multe dintre interdicțiile de mai sus, într-un poem împotriva „abuzului de tutun”:

Urban al optulea, citim în pagina istoriei,
I-a excomunicat pe cei ce prizează tabac.
Țarul Rusiei, într-o epocă anterioară,
Pedepsea crima acestei grozăvii
Prin tăierea nasului. Încă și mai înțeleptul
Senat din Berna, prin deliberare justă,
A interzis elvețienilor să fumeze tutun, ca pe o crimă
Pe cât de mare era furtul sau omorul în codul divin. […]
Sultanul Murad al patrulea la moarte-a condamnat
Toți fumătorii de tutun […] (62, p. 273).

Este posibil ca apotecarul sas Honigberger să fi preluat această ultimă informație (ca și mai sus citatul Ienăchiță Văcărescu) din *Istoria Imperiului Otoman*, scrisă de principele moldovean Dimitrie Cantemir. Fiind alcoolic – scrie Cantemir –, sultanul Murad a emis

în 1633 „un edict public, prin care a permis de a putea vinde și bea vin toți oamenii ori de ce stare sau condițiune ar fi ei". „Dar pe cât era [sultanul] mare amator de vin – continuă Cantemir –, pe atât era inamic de moarte al opiului și al tabacului, de aceea opri sub pedeapsa de moarte usul amenduror acestor obiecte" (173, pp. 371, 376-377).

*

* *

Alte mărturii documentare privind folosirea opiumului în spațiul românesc datează de la începutul secolului al XVIII-lea. Domnitorul fanariot Nicolae Mavrocordat (1680-1730), autorul textului mai înainte comentat *Discurs împotriva tutunului* (228), își administra un magiun opiaceu preparat după o rețetă specială. În 1716, el trimitea în dar patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un „panzehr" (antidot) și un „magiun" (electuar) de opium „socotit [= preparat] ca pentru noi înșine, când eram la Cotroceni" (194).

Obiceiul de a face acest tip de daruri l-a preluat fanariotul Mavrocordat de la Înalta Poartă, unde exista o asemenea tradiție, mai ales cu ocazia anului nou persan, *Nevrûz* (21 martie). Cu acest prilej, „medicul-șef al palatului (*hekîmbași*) – scrie Luminița Munteanu – prepara o pomadă pe bază de ambră, opium și diverse plante aromatice, pe care o oferea sultanului, marelui vizir și celor din anturajul acestora, în schimbul unui onorariu substanțial; aceeași pomadă le era trimisă în dar, de la serai, și altor notabilități, în semn de prețuire". Considerat un adevărat panaceu, magiunul de opium „se bucura de o oarecare tradiție în întreg Orientul Mijlociu [...], fiind pomenit în manuscrise de diverse proveniențe, care nu omiteau nici rețetele de preparare sau lista detaliată a ingredientelor întrebuințate (anumite tipuri de ambră, mosc, petale și apă de trandafiri, scorțișoară, santal, cuișoare, cârmâz, săpunariță, vanilie, nucșoară, ghimbir, coriandru, nucă de cocos, anghelică, aloe, galangal etc.)" (195).

Probabil că vestitul doctor evreo-portughez Daniel de Fonseca, medicul lui Nicolae Mavrocordat și ulterior chiar al sultanului, a jucat un rol important în prepararea pentru Mavrocordat Vodă a „magiunului de opium", de care era foarte mândru domnitorul fanariot. Sub influența negustorilor și iezuiților portughezi, foarte

prezenți în India (la Goa) și în China (la Macao), medicina și farmacia portugheză se baza în mare măsură, în epocă (secolele XVI-XVIII), pe medicamente opiacee și pe alte remedii tradiționale orientale. Deja în 1563 medicul portughez Garcia de Orta a publicat la Goa o carte despre plantele medicinale și narcoticele din India (*Colóquios dos simples e drogas he cousas medicinais da Índia*), inclusiv despre canabis (*bangue*), opium (*amfiao*), ciumăfaie (*datura*) ș.a. La excelentul *Muzeu al farmaciei* din Lisabona (pe care l-am vizitat în vara anului 2005) sunt expuse multe recipiente pentru diverse remedii pe bază de opium: *Theriaca*, *Mithridatum*, *Papavera* etc.

Despre domnitorul moldovean de la mijlocul secolului al XVIII-lea Constantin Racoviță Cehan (căsătorit cu o turcoaică din Istanbul), cronicarul Ioan (Ioniță) Canta scria: „De atâta era strașnic că mânca afion dimineața și la vreme de chindii [= după-amiaza] bea pelin cu ulciorul, și preste toată ziua se afla tot vesel". Este puțin probabil ca domnitorul Racoviță Cehan să fi consumat vin dres cu frunze și flori de pelin (*Artemisia absinthium*); „vin absintat", cum îl numea Constantin Caracaș pe la 1820 (290, p. 62). Pe de o parte, acesta n-ar fi fost un act de „strășnicie" din partea domnitorului, vinul-pelin fiind o băutură ușoară și uzuală în spațiul românesc. Pe de altă parte, cronicarul ar fi numit băutura așa cum este cunoscută: „vin-pelin". Mai degrabă, Racoviță Cehan Vodă consuma un fel de *absint*, o băutură alcoolică tare (peste 45%), preparată din uleiuri eterice psihotrope, extrase din planta amintită. Cu toate că vodă „mânca afion" (probabil „magiun de opium") și „bea pelin", conchide cronicarul, „trebile și le căuta cu toată rândueala" (155, p. 325). În 1899, G.I. Ionescu-Gion îl considera pe Racoviță Cehan primul „morfinoman" [*sic!*] din spațiul românesc. „Singurul morfinoman ce l-am găsit prin cronice și documente este Constantin-Vodă Racoviță, care se vede însă că făcea să se neutralizeze efectele dărăpănătoare ale morfinei cu urcioarele de pelin" (176, pp. 604-605). Nicolae Iorga a fost concis în ceea ce-l privește pe acest domnitor: „Constantin [Racoviță Cehan] muri de beție în București, la 28 ianuarie 1764" (269, p. 58). Alexandru Odobescu fusese ceva mai detaliat în această privință: „Constantin Racoviță muri pe tron, victimă a patimei sale pentru melisă [= mătăciune = *Dracocephalum moldavica*] și băuturile spirtoase" (196, p. 53). (În paranteză fie spus, în 1895, la câteva

decenii după ce scrisese acest text, Odobescu s-a sinucis administrându-și o supradoză de morfină; vezi *infra*, capitolul „Alexandru Odobescu: Supradoză de morfină".)

În acea epocă – cum ne asigură un manuscris din 1766 (mss. BAR nr. 3083) –, preparate opiacee (de tipul teriacei) se importau și se găseau la „apatică", „gata făcute și direse ori pentru ce feliu". Ele erau lăudate că aduc „vărtoasă sănătate", că vindecă „Melahonia" [*sic!*] și „fantazia sau turburarea gândurilor", dar și că „ascuțesc și lămuresc mintea omului" (***197***). Un alt manuscris din epocă (1776) conține indicații de folosire pentru „Theriacul de Andromac", o doftorie „izcodită [= inventată] de cei mai mari și aleși mediconi" (126, p. 120). Numele opiaceului (*Theriaca Andromachi*) vine de la numele doctorului împăratului Nero (54-68 e.n.), Andromachus. Se spune că acesta ar fi îmbunătățit rețeta inițială, cea a regelui Pontului, Mithridate al VI-lea (112-63 î.e.n.). Andromachus a mărit proporția de opium și a adăugat carne de viperă la celelalte 64 de ingrediente care – pisate și amestecate cu miere – formau un electuar opiaceu (198).

Sigur că afionul nu aducea numai „vărtoasă sănătate", ci și moarte. Pliniu cel Bătrân descria virtuțile farmaceutice ale opiumului (*neconium*) – este soporific, anestezic etc. –, dar atrăgea atenția și asupra faptului că, în exces, poate fi „otravă mortală": „[Sucul de mac] nu are numai efect somnifer, căci, dacă este înghițit în cantitate prea mare, poate fi mortal în somn. Este denumit opiu" (*Naturalis Historia* XX, 76, 199) (38, p. 65). Contemporanul și omologul „veselului" domnitor Constantin Racoviță Cehan (cel mâncător de afion), Grigore al II-lea Ghica Vodă, murea la București în 1752 – cum notează Athanasie Comnen Ipsilanti – din pricina unei greșite administrări de teriacă cerească (194). Domnitorul valah a murit probabil din cauza unei supradoze de *Theriaca celesta*.

Am prezentat mai sus trei domnitori români din veacul al XVIII-lea care utilizau opium în diferite forme (Nicolae Mavrocordat, Constantin Racoviță Cehan și Grigore al II-lea Ghica). Într-un capitol anterior („Fumigații de canabis și de alte plante halucinogene") am amintit de faptul că, la jumătatea secolului al XVI-lea, domnitorul Alexandru Lăpușneanu cerea planta (*herbatus*) *cannabis* de la „apoteca" orașului Bistrița din Transilvania (86, p. 133). Mihail Sadoveanu coboară și el la nivelul secolului al XVI-lea folosirea de plante psihotrope de către un domnitor moldovean, Ioan

(Nicoară) Potcoavă (noiembrie-decembrie 1577). „Vrăcița" îl lecuia pe domnitor fie cu o „băutură de capsule de mac", cu efecte somnifere și onirogene, fie cu un balsam de „oleu" cu „venin de doamnă-mare mătrăgună", cu efecte tămăduitoare și întăritoare (306).

*

* *

Opiomania și opioterapia nu au fost un privilegiu al bărbaților în Țările Române. Faptul nu trebuie să ne mire. S-a constatat, de pildă, că în Marea Britanie, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, majoritatea utilizatorilor de opium (60-70%) erau femei (61, p. 31). Pentru spațiul românesc, prototipul femeii narcofile a fost turcoaica (sultana, odalisca, hanâma, cadâna), care fuma în serai opium sau hașiș. De altfel, în Europa secolului al XIX-lea, în pictură și literatură, odalisca lascivă (adesea fumând din narghilea sau fiind în preajma acesteia) a devenit un stereotip erotico-exotic. Flaubert îl așeza ironic printre „ideile primite de-a gata": „Toate femeile din Orient sunt odalisce" (307, p. 98).



10. Odaliscă fumând din ciubuc. Ilustrație din seria *Coutumes orientales*, secolul al XVII-lea (234)

Asocierea dintre odaliscă (*hanâmă*) și narghilea (*hookah*), respectiv dintre sexualitate și stupefiant este de la sine înțeleasă. Unii istorici de artă s-au ocupat anume de acest aspect specific (*The Hookah in the Harem*, 2004) (308). La noi, Theodor Aman a ilustrat cel mai bine această temă, fie prin pictura *Interior de serai* (MNAR, 1863), fie prin desenul *Odaliscă (aducând narghilea și ciubuc)* (MNAR, 1879). Folosind clișee poetice desuete, Dimitrie Bolintineanu (*Florile Bosforului*, 1851-1857) a descris hanâma fumând din narghilea, pe vremea când poetul trăia în exil la Istanbul:

Colo, fumând tăcută, o tânără hanâmă
Se pleacă visătoare pe mica-i albă mână,
Iar rumena-i guriță ca fragul pârguit,
Din narghelea essală un fum îmbălsămit.

Sau

Dar frumoasa esilată
Fuma dintr'o narghilea
Și gurița-i purpurată
C'un parfum de flori ce-nbată
Fumu-n aer răspândea (263, pp. 9, 90).



11. Theodor Aman, *Interior de serai*, ulei pe pânză (detaliu), 1863, Muzeul Național de Artă al României

După modelul haremului și seraiului turcesc (234), opiofilia a pătruns și în budoarul nevestelor de mari dregători din spațiul românesc. La 24 februarie 1813, de exemplu, Maria – soția domnitorului Moldovei Scarlat Callimachi (1812-1819) – scria unui spițer următoarele: „Saor Lochmane, trimite-mi trei dram[uri] spirt de afion, că-ți voi plăti". Semnat: „Maria Call[imachi]". Nu știm în ce scop cumpăra de la spițerie prima doamnă a Moldovei circa zece grame de „spirt de afion", dar putem bănui că substanța solicitată era *laudanum*. Așa cum ne asigură Radu Rosetti, „în vremea lui Scarlat Calimah și a lui Ioniță Sturdza" exista într-adevăr în centrul Iașiului, chiar în fața palatului domnesc, o „spițerie Lochman" (199, p. 109). De altfel, Nicolae Iorga susținea că a existat „o întreagă dinastie de spițeri ieșeni Lockmann", atestată de la a doua jumătate a secolului al XVIII-lea până la începutul secolului XX (269, p. 253). Un farmacist cu numele Anton Lochmann este atestat la Iași la jumătatea secolului al XIX-lea. Era născut în 1826 la Iași și inițiat în 1868 în loja francmasonică „Steaua Dunării", întemeiată în 1850 la Bruxelles de „frații farmazoni" pașoptiști. S-ar putea să fi fost fiul sau nepotul spițerului Lochman de la care comanda „spirt de afion" prima doamnă a Moldovei în 1813 (252). Un spițer Lochmann este atestat în 1828 și la București (200, p. 39).

În paranteză fie spus, nu știm dacă Lochman a fost inițial un nume real sau un supranume legendar. În tradiția islamică (vezi *Coran* XXXI, 12-19) apare un înțelept tămăduitor pe nume Lokman (Luqman). Cantemir credea că numele acestui vraci miraculos („n-ar fi existat nici o boală pe care să n-o fi vindecat") ar proveni de la „stricarea" numelui lui Esculap (182, p. 219). Tot din tradiția islamică, prin intermediul culturii turcești, Lokman a pătruns și în tradiția populară sud-est-europeană. La populațiile din Balcanii de Vest, de pildă, Locman este un vraci legendar, care înțelege limbajul plantelor. El deține o plantă care vindecă toate bolile, ba chiar poate să îi facă pe unii oameni nemuritori (201). Este posibil ca porecla profesională Lochman (cu sensul de vraci sau spițer iscusit) să se fi transformat, cum am văzut că se întâmplă, în renume și apoi chiar în nume.

Romancele din epocă foloseau într-adevăr afionul în diferite situații, inclusiv când se retrăgeau în pat. Ne asigură vornicul Nicolae Văcărescu într-o scrisoare-poem din 1814, adresată nepotului său Iancu. Jupânesele, se plânge vornicul, nu mai gătesc și nu mai mănâncă „butincă cu mac".

Macul îl lasă de alte ceasuri
La ale patului foarte dulci pasuri
Când inimioara le face tac! (202)

Nu se înțelege prea bine dacă în acest caz afionul este folosit – „la ale patului foarte dulci pasuri" – ca somnifer sau ca afrodiziac. A doua ipoteză n-ar fi lipsită de temei. Artur Gorovei (*Descântecele românilor*, 1931) publică unele descântece în care flăcăul este vrăjit „de dragoste" cu o licoare opiat:

– Și cine l-a fermecat?
Mândrulița lui din sat
Cu trei maci din trei grădini,
Cu apă din trei fântâni.

Alteori, femeia își „vrăjește" („orbește") bărbatul cu „buruiana macului", ca să nu vadă că ea îl înșală cu un alt bărbat (277, p. 82). De altfel, încă din Antichitate – ne asigură poetul Ovidiu –, fetele se spălau pe față cu zeamă de flori de mac pentru a-și spori atractivitatea erotică:

Pe o femeie-am văzut cum muia-n apă rece maci proaspeți,
Cum după-aceea-i zdrobea și se freca pe obraz.

(*Medicamina faciei femineae*) (274, p. 294)

Se știe că, în octombrie 1848, Maria Rosetti a urmărit pe mal, în susul Dunării, între Giurgiu și Orșova, ghimia în care turcii îi țineau prizonieri pe membrii guvernului revoluționar (Nicolae Bălcescu, C.A. Rosetti, Cesar Bolliac, Dimitrie Bolintineanu, Ion Brătianu, frații Golești și ceilalți). Turcii îi duceau în surghiun undeva în Bosnia, iar Maria Rosetti și pictorul Constantin Daniel Rosenthal (care o însoțea) făceau planuri să-i elibereze. Legenda spune că, după ce au trecut de insula Ada Kaleh, la Sfenița, în amonte de Orșova, ea ar fi reușit să-i adoarmă pe soldații turci cu opium, organizând astfel evadarea revoluționarilor.

În scrierea sa *Légendes démocratiques du Nord* (Paris, 1854), Jules Michelet consemnează acest episod, fără să amintească însă

numele narcoticului: „Doamna Rosetti, care le-o luase înainte, pregătise un ospăț pe cinste, cu vin din belșug, cafele și lichioruri. Turcii, și așa năuciți de cât băuseră toată ziua, își leapădă acolo orice urmă de judecată. Fumează, pică de somn. [...] Prizonierii, urcați în care, o porniseră voios pe câmp" (203).

Ion Heliade-Rădulescu nu cunoaște episodul narcotic al întâmplării, astfel că, în memoriile sale, el prezintă evadarea revoluționarilor români în termenii unei revolte eroice: „În fine, ei au ajuns la Orșova și de acolo pe porțiunea austriacă a fluviului. Disperați, pierzându-și toată răbdarea, au fost forțați să se revolte, să sară pe teritoriul Banatului și să fugă în primul sat românesc ca să se salveze" (*Mémoires sur l'histoire de la régénération roumaine ou sur les événements de 1848 accomplis en Valachie*, 1851) (246, p. 1157).

Se pare că a existat și un al doilea episod al revoluției pașoptiste din Muntenia în care opiumul a jucat un rol decisiv, de data aceasta nefast. În aceleași memorii, publicate la Paris în 1851, Ion Heliade-Rădulescu relatează faptul că, pe la jumătatea lunii iulie 1848, ambasadorul Rusiei la Constantinopol ar fi reușit cu ajutorul opiumului să-l facă pe marele vizir să semneze o scrisoare denigratoare către sultan. O scrisoare menită să determine armata otomană condusă de Suleiman Pașa să treacă Dunărea la Giurgiu. Iată episodul povestit de Ion Heliade-Rădulescu:

> De data aceasta, din nou ambasadorul rus a reușit, prin forța intrigilor și a calomniilor, să-i facă pe turci să creadă că mișcarea defensivă și legitimă a Valahiei ar fi fost de fapt o mișcare de revoltă și anarhie. El a fabricat în birourile sale o scrisoare fulminantă, destinată să dea o nouă lovitură autonomiei valahe, și l-a sedus sau l-a cumpărat pe secretarul marelui vizir ca să obțină semnătura acestui înalt funcționar (în momentul în care acesta se afla într-o stare de apatie fericită provocată de opium), o semnătură care l-a costat viziratul (246, pp. 1036-1037).

*

* *

Într-o listă de mărfuri și prețuri întocmită în 1727 de autoritățile austriece de la Craiova apar diverse produse de import: „teriacă" și „afion de Constantinopol", tutun turcesc, dar și „tutun de Valahia" (126, pp. 127-128). „Tutunăritul", impozitul pentru cultivarea

tabacului, este atestat în Moldova într-un document din 1693. „Pogonăritul de tutun" era colectat și în 1792, din porunca domnitorului Alexandru Moruzi (314, p. 161). După recoltare, frunzele de tutun erau prelucrate în vreo „fabrică de tabac", de genul celei înființate pe la 1825 în Moldova de frații Ianachi și Apostol Kalos. Aceștia erau boieri de origine albaneză, care se trăgeau din „arnăuți de la Ianina", cum ne asigură contemporanul lor, paharnicul Constandin Sion, în *Arhondologia Moldovei* (177).

Probabil că astfel de „tutun de Valahia" trimitea Costache Negri la Paris, în 1861, prietenilor săi Maria Cantacuzino, Elena Cuza și Vasile Alecsandri (204). Erau persoane prea simandicoase pentru a crede că Negri le trimitea din țară cutii de tabac doar fiindcă erau eventual mai ieftine. În plus, în acei ani, taxa de vamă pentru tutun era foarte piperată, așa cum a plătit-o Nicolae Filimon în 1858 la ieșirea prin Rușava (Orșova) din Țara Românească. Se instituise deja „monopol de stat" pentru comercializarea tutunului („această veninată plantă, ce distruge cu încetul genul uman") și a oricărui „alt articol colonial [cafea, ceai etc.]" (296, pp. 34-35).

Oricum, „tutunul de Valahia" era foarte apreciat, spre deosebire de unele tipuri de „tutun turcesc" necultivat (*Nicotiana rustica*), de calitate inferioară, așa-numita *mahorcă*. Fiind mai ieftină, aceasta era fumată de oamenii sărmani, precum țiganii corturari dintr-o nuvelă a lui Vasile Voiculescu, care mânuiau „pipe, ciubuce și pungi de păstrat mahoarca" (*Sakuntala*, 1949). În secolul al XIX-lea, termenii folosiți în limba română pentru a denumi planta *Nicotiana tabacum* erau încă incerți. Se spunea „tutun", dar și „tiutiun"; „mahorcă", dar și „mahoarcă"; „tabac", dar și „tăbac" etc. (vezi „Povestea tăbacului", mss BAR nr. 826, din 1830).

În „romanțul original" al lui Nicolae Filimon, ciocoii fanarioți, vechi și noi, își făceau tabietul fumând „ca turcii" din „ciubucele și narghelelile cele umplute cu parfumatul tutun al Siriei" sau cu „parfumata plantă arabică numită gebel", sau cu „tumbekiu aromatic, cumplit de tare" (zice Radu Rosetti), lăsându-se „cufundați în acea dulce extază pe care o simt numai adevărații fumători" (Nicolae Filimon, *Nenorocirile unui slujnicar*, 1861) (296, p. 288). „Fumau și cucoanele, dar mai rar", conchide Rosetti (199, p. 62; 205, pp. 75, 69, 239). Să consemnăm, de exemplu, faptul că, în 1732, Antioh Cantemir (fiul lui Dimitrie) îi trimitea de la Königsberg la Sankt-Petersburg surorii sale, Maria, o cutie cu tutun (257, p. 183).

Așa cum am văzut, pe la începutul secolului al XVIII-lea, Nicolae Mavrocordat Vodă era extrem de critic la adresa celor care, abia „sculați de dimineață”, se simt mânați „ca de o teribilă nebunie [...] ca să tragă o doză [de tutun] și să-și umple măruntaiele cu funingine” (228). Chiar contemporanul fanariotului Mavrocordat, Dimitrie Cantemir, obișnuia – povestește fiul său, Antioh – să bea o cafea și să „tragă din narghilea, după obiceiul turcesc”, dis-de-dimineață, imediat ce se scula din pat (257, p. 101).

Fumatul „pe burta goală” mărea efectul narcotic și psihotrop al tutunului. Boierii români „se așezau turcește pe pat”, beau „cafe turcească” și trăgeau din ciubuc sau din narghilea „[de] îndată ce făceau ochi, înainte de a se spăla și de a se îmbrăca”, își aduce aminte Radu Rosetti (199, p. 61). La sfârșitul epocii fanariote, arhimandritul ieșean de la Biserica Trei-Ierarhi („Trei-sfetiteanul”) fuma imediat ce se trezea de dimineață. El „trăgea din ciubuc cu sete numai cu un ochi deschis” și, „până nu și-ar fi dres cheful, nu te socotea de om” (Alexandru Beldiman, *Tragodia*, cca 1825) (112, p. 54).

La Berlin fiind (1861-1863), tânărul boiernaș Iacob Negruzzi folosea tutunul, dimpotrivă, ca pe un narcotic somnifer. El consemna în jurnal fumarea unei țigări ca pe un lucru important. „Sunt foarte obosit – scria studentul Negruzzi în jurnal la 1 decembrie 1861 –, deci nu voi mai scrie nimic și, după ce voi fuma o țigară […], mă voi culca” (206, p. 33). Probabil că era o atitudine firească pentru un om al cărui tată a trăit mereu „într-un nor de fum ca un zeu olimpic”. Eugen Lovinescu a descris portretul făcut de tânărul Iacob tatălui său, boierul Costache Negruzzi: „Când ochii ți se deprindeau [de atâta fum], zăreai în fund, șezând grecește [= turcește] pe o sofa, un om bine închegat, stând de vorbă cu Kogălniceanu. Alături, feciorul [ciubucciu] aștepta în picioare. Când boierul [C. Negruzzi] bătea din palme, feciorul umplea un nou ciubuc, îl punea în gură trăgând câteva fumuri de încercare, apoi îl trecea stăpânului. Obiceiuri de boier bătrân…” (207). C.A. Rosetti (în 1847) și Alexandru Macedonski (pe la 1880) vor compune adevărate ode dedicate tutunului ca stupefiant.

*

* *

Fiind obiecte provocatoare de „dulce extază” (Nicolae Filimon) și de „reverie delicioasă” (Lazăr Șăineanu), ciubucele boierilor

erau păstrate, curățate, umplute și aprinse cu grijă de slujitori speciali (*ciubuccii*), care erau generos răsplătiți. „Cel cu rangul", adică domnitorul sau boierul – scria Nicolae Filimon –, „căta să plătească câte un bun bacșiș [...] la ciubuccii" (205, p. 61). De aici, sensul figurat al termenului *ciubuc*, de „câștig suplimentar, bacșiș".

„Boierii fumau ciubuc după ciubuc – scria la rândul său Radu Rosetti –, un ciubucciu stând necontenit în odaia de alături pentru a aduce un ciubuc aprins îndată ce auzea bătând în palme [...]. Slujba de ciubucciu, având a ține curate și a umplea ciubucile într-o curte primind mulți musafiri, era departe de a fi o sinecură și, când numărul musafirilor era deosebit de mare, ciubucciul casei mai era ajutat de băieți ciubuccii și de feciorii musafirilor" (199, p. 62). Uneori, boierul însuși se arăta servil față de cei care îi erau superiori. În astfel de cazuri, chiar el era cel care „împle ciubucile tuturor celor de care are cel mai mic interes", scria Dimitrie Ralet pe la jumătatea secolului al XIX-lea (515, p. 121).



12. *Logofăt sau secretarul Divanului* din Țara Românească, Școala germană, acuarelă, 1830

Ciubucele „domnești" erau obiecte de lux, „pipe lungi din lemn de iasomie sau de lămâi, ornate cu un muștiuc mare de chihlimbar încrustat cu diamante și acoperit cu o pungă de catifea verde sau albastră brodată cu ciucuri aurii", cum le descrie Ulysse

de Marsillac. „Aceste splendori ale luxului oriental au dispărut aproape de tot”, scrie călătorul francez pe la 1869 (208, p. 105).

Sau, într-o altă formulare a aceluiași: „Tolăniți pe un teanc de perne, [boierii români] «beau» tutun de Medina din ciubuce de iasomie, cu muștiuc de chihlimbar încrustat cu pietre prețioase sau trăgeau din narghilea de cristal. Li se aducea cafea fierbinte cu zaț [= turcească], în ceșcuțe mici fără toartă (felegene), puse într-un fel de păhăruț din aur filigranat, numit «zart»” (208, p. 90).

Alexandre Dumas nu s-ar fi putut documenta de la Ulysse de Marsillac (care a publicat în franceză în anii ’60-’70 ai secolului al XIX-lea), dar s-a documentat bine. Personajele sale din *Contele de Monte-Cristo* (1845-1846) beau „cafea turcească” și fumează, șezând *a la turca*, „din ciubuce cu țevi de iasomie și cu hornuri de ambră” (209).

La rândul său, Radu Rosetti a descris într-o nuvelă instrumentul fanariot de fumat, folosit pe la 1835 de vornicul moldovean Sandu Hortopan: „un lung ciubuc de lemn de iasomie, din a cărui lulea aprinsă ieșea un fum gros de sub căimacul înfoiet”, plus „o tăblăluță rotundă de alamă galbănă, mică de tot, pe care avea să se sprijine luleaua” (*Țigăncușa de la ietac*, 1921).

Vorbind în 1821 despre comerțul dintre Turcia și Țara Românească, F.G. Laurençon, profesor de franceză stabilit la București, constată faptul că, printre multe alte mărfuri, de la Istanbul se importau cafea, vinuri de Cipru, lichioruri, leacuri medicinale, dar și ciubuce și tutun: „Imamelele din chihlimbar galben nu sunt un obiect neînsemnat de negoț ca și frumoasele ciubuce din lemn de cireș și tutunul de fumat” (*Nouvelles observations sur la Valachie*, 1821) (227, p. 25). În fine, vornicul Iordache Golescu a descris prin 1832, în *Condica limbii rumânești*, tubul ciubucului („*Zevanea*: cuvânt turcesc ce însemnează lemnul cel găurit pân mijloc, întocmai ca o trestie, care cu un cap se bagă în ciubuc, iar la cellalt să pune imumeaoa, prin care trage fumul tutunului din ciubuc”) și muștiucul („*Imamea*: adică osul sau piatra lucrată ca sfârcul țâței, ca țâța vacii, ca un nastur ce să pune în vârful zevanelei șî, îmbucând-o în gură, suge fumul prin ea din ciubuc”) (278). Nu e de mirare faptul că hoții din epocă – atunci când îi jefuiau pe boieri – le luau și tabacherele și muștiucurile de chihlimbar, și unele, și celelalte fiind „împodobite cu pietre scumpe” (316, pp. 52, 233).

Tabietul marilor boieri de a fuma împreună era un ceremonial fanariot de socializare. Nu era însă înțeles sau gustat de toți călătorii străini prin Țările Române. Este simptomatică reacția de stinghereală manifestată de un diplomat danez, Clausewitz, care în 1824, trecând prin București spre Istanbul, i-a făcut o vizită de curtoazie domnitorului Grigore al IV-lea Ghica. Domnitorul stătea „așezat pe sofa cu picioarele încrucișate”, fiind înconjurat de boierii dregători și de nevestele lor. „Vodă Ghica primi pe străini cu multă amabilitate, îi pofti pe italienește să șadă și dădu ordine să li se aducă dulcețuri, cafele și lulele [= ciubuce]. Danezului îi pare cam ciudat să fumeze în fața unui principe înconjurat de atâtea cocoane elegante” (227, p. 96). O narghilea din cristal și metal argintat, din primele decenii ale secolului al XIX-lea, care a aparținut familiei Ghica, se află în colecția *Muzeului de Istorie a Moldovei* (256, p. 21).

Ienăchiță Văcărescu
Șade-n poartă la Dudescu
Cu ciubuc de diamant,
Capot roșu îmbrăcat,
Cu anteriu de atlaz,
Moare Doamna [Moruzi] de necaz (284).

Astfel suna un cântec din folclorul urban din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cu un veac înainte, fastul oriental din locuințele boierilor români era cam același. Vezi, de pildă, *Istoria lui Iordache Stavarache, biv vel spătar și bași capichihaia al Țării Românești*, un text (mss. BAR nr. 4468) redactat în 1767:

Ciubuce minunate cu imamele cu chihlimbariu
Și împrejur la lulele avea totu mărgăritariu,
Ibricele dă cafea de argintu le făcuse
Și filigenile de farfuriu [= porțelan] de China aduse (210).

În aceeași epocă, pipele de opium folosite în China erau și ele confecționate din materiale prețioase: fildeș, jad sau baga. De asemenea, pipa indiană (*hooka*, din arabă *hukkah*) cu care se fuma hașiș (sau canabis) amestecat cu tutun semăna cu narghileaua turcească. „Din canabis [care crește în Kashmir] – scria brașoveanul

J.M. Honigberger, stabilit în Lahore pe la 1829 – se prepară *churrus* [= hașiș], care este vândut în India, unde, în amestec cu *tomakoo* [= tabac], este folosit ca drog în special de către fachirii ce-l fumează folosind o *huka*" (62, p. 102). Și Mircea Eliade (*India*, 1934) povestește despre indienii care fumează „într-o huka de lemn" frunze de *bhang* (*Cannabis indica*), narcotic care le produce „o toropeală mult gustată" (211, p. 121).

Colecția de ciubuce, narghilele și chisele brodate era păstrată într-un dulap prețios (Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, 1862), într-o cameră specială. Era un adevărat „altar al fumătorilor", cum îl numea impresionat Stanislas Bellanger, în 1846, pe cel din casa boierului Balș din București (212). Ciubucciul era într-adevăr bine plătit și, cum spuneam, plata lui a dat naștere termenului „ciubuc", cu sensul de „bacșiș". El avea obligația să „curețe bine ciubucele", să le umple uniform și apoi să le aprindă (*Ciocoii vechi și noi*). Dacă tutunul sau *kief*-ul ardea cu flacără, și nu mocnit, fumatul era compromis. Dar era și un semn de rău augur. „De șed închis în casă și trag trist din ciubuc,/ Îmi flacără luleaua și-mi face ursu[z]luc" (turc. *ursuzluc* = „semn de nenoroc"), scria paharnicul Costache Bălăcescu pe la mijlocul veacului al XIX-lea (112, p. 201).

Pentru ca tutunul să ardă bine (fără flacără), ciubucul trebuia să fie „încălăfat", adică acoperit cu capac, iar luleaua să fie „ferecată cu [capac de] argint" (Costache Negruzzi, *Fiziologia provințialului*, 1840) (213, p. 243). Luleaua seamănă cu „nargheleaua simplă și portativă a perșilor", cum scria Cesar Bolliac în 1873 (68). Practicarea îndelungată a meseriei de ciubucciu putea duce la boli profesionale. Astfel, un ciubucci-bașa de la curtea lui Caragea Vodă, „de mult ce a tot suflat în ciubuc", s-a îmbolnăvit și a murit „de oftică" (din ngr. *ohtikas* = „ftizie"), adică „i s-au dus zilele în fum", scrie ironic Vasile Alecsandri (*Kera Nastasia*, 1865) (214, p. 108).

În 1844, Alecsandri descrie Iașiul multietnic, în care orientalii (turci, greci, armeni) sunt promotorii fumatului. În „cafineaua grecească", „plină de fesuri mari, de fustanele", „felegenele de cafe, ciubucile și narghilelele gioacă roluri însămnate", iar „fumul de tiutiun domnește în toată nourimea sa". Alături, pe uliță, se află o „tiutiungerie arminească". „Ea este împodobită în față-i cu bucaluri mari pline de liulele, de imamele, de tiutiun; prin lăuntru este ticsită de dulapuri, în care sunt întinse fel de fel de chisele

cusute cu fir, tot soiul de mătănii de mărgean sau de chihrimbar și prin colțuri stau grămezi de ciubuce de cireși și de iasomie. Marfa orientală ce se vinde într-însa, așezarea-i curioasă și mai ales figura caracteristică a armeanului ce trage necontenit ciubuc pe pragul ușii îi dau un aer străin din care un zugrav ar putea face un tablou foarte original..." (124, p. 83). Alecsandri uită să menționeze și „tiutiungeriile jidovești". În 1851, în catagrafia locuitorilor evrei din Iași (districtul al 4-lea) erau înregistrați nu mai puțin de 15 „tiutiungii jidovi" (238).



13. *Odaliscă (aducând narghilea și ciubuc)*, desen de Theodor Aman, 1879, Muzeul Național de Artă al României

Ciubucele boierilor români erau atât de lungi (până la 1,5 metri), încât nu încăpeau în trăsură alături de ei sau îi incomodau. Ele erau ținute de slujitori, care călătoreau afară, în spatele birjei. Când boierul mergea prin oraș călare pe cal, în spatele lui alerga un slujitor care îi ținea ciubucul și, dacă era întuneric, o torță (*masala*). Iată ce relatează un călător rus care a vizitat Iașiul în

1808: „În spatele trăsurilor stau câte doi slujitori: unul din ei ține luleaua stăpânului său, cu un ciubuc lung. Boierii care umblă călare au în urma lor câte un țigan desculț, care fuge în urma calului" (226, p. 403). Cam aceeași imagine descrie prințul de Ligne în Iașiul anului 1788: „Pipele foarte lungi din lemn de cireș înlocuiseră, la Constantinopol, pipele de lemn de iasomie […]. Slugile acestor Domni [boieri] le duc [pipele] în spatele trăsurilor deschise; doar lor li se îngăduie acest lucru" (285, p. 99). Chiar și atunci când mergeau pe jos, boierii români erau „urmați de feciori ducând în mână ciubucile împodobite cu imamele de chichlimbar" (316, p. 76).

*
*   *

Se pare că pictorul evreo-maghiar stabilit la București Constantin Daniel Rosenthal, prieten cu Maria și C.A. Rosetti, era la curent cu practicile de intoxicare cu diverse „tutunuri". Într-una din picturile sale, datată 1848, o natură moartă de genul vechilor reprezentări *Vanitas* („Deșertăciune"), Rosenthal închină un soi de „odă fumatului" (215). Este un tablou din colecția *Muzeului Național de Artă* al României, pe care l-am folosit ca ilustrație pe coperta edițiilor anterioare ale prezentului volum (270). Rosenthal pictează cu sute de detalii un „altar al fumătorului", cuprinzând prețioase narghilele, ciubuce, lulele, pipe și chisele, unele „nemțești", altele „turcești" (292). Pipele turcești erau numite de Aleksandr Pușkin „lulele de la Țarigrad". Ele apar în colțul oriental al camerei lui Oneghin: „Pe mese bronzuri, porțelanuri,/ Lulele de la Țarigrad,/ Covoare scumpe pe divanuri/ Și statuete mici de jad" (*Evgheni Oneghin*, 1825, în traducerea lui George Lesnea).

În prim-planul picturii lui Rosenthal este o mică „tabacheră" întredeschisă, având pe capacul rotund o miniatură emailată cu chipul unei tinere femei. Poate chiar al Mariei Rosetti, care i-a fost model nu o dată. Este o *boîte à portrait* de tipul celor scoase pe piața franceză de frații Martin, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cutiuța ar putea fi plină cu tutun de prizat. Cu o frumoasă tabacheră a fost momit în 1777 domnitorul Moldovei Grigore al III-lea Ghica, de către trimisul sultanului (*imbrohor*), ca să-l înjunghie:

I-au întins tabachere,
Și când vodă s-au plecat,
Adică, ca să ei tabac,
Făcu sămn lui haznatarul [= vistiernicului],
Să-l lovească cu hamgerul.
(*Occisio Gregorii*, 1778) (112, p. 51)

Era epoca tabacherelor de lux, confecționate din argint sau aur și ornate cu pietre prețioase. În 1781, în timpul domniei lui Alexandru Ipsilanti, prințul Kaunitz, cancelarul austriac, îi arată lui Ienăchiță Văcărescu „o blană de samur și o tabachere cu berleanturi ce-i dăruise grand-duca al Rusiei [= Pavel, fiul Ecaterinei a II-a]" (196, p. 60). De bună seamă, „berleant" este „numele popular al briliantului", al diamantului șlefuit, „tăiat cu mai multe fețe", cum ne asigură Lazăr Șăineanu în dicționarul său. „Am perdut un diamant/ Mai frumos decât berlant", la Anton Pann.

Dintr-un document din 1834, aflat în Arhivele Naționale din Iași, rezultă că trimisul domnitorului Mihail Sturdza, marele boier Dimitrie Filipescu, i-a dat în dar cneazului sârb Miloș un ceas englezesc ornat cu diamante, primind în schimb o tabacheră cu diamante; iar secretarul boierului, un oarecare Stoenescu, a primit de la cneaz o tabacheră din aur (314, p. 24). Obiceiul aristocraților din estul și centrul Europei de a-și face cadou astfel de prețioase tabachere, încrustate cu diamante și rubine, arată de fapt cât de prețios era considerat conținutul tabacherelor în secolele XVIII-XIX. Vezi diverse cutiuțe de tutun pentru prizat din secolele XIX-XX, meșterite din argint, baga, sidef etc., în colecțiile unor muzee din România (256, pp. 23-25).

Și într-o nuvelă a lui Eminescu (*Cuconul Vasile Creangă*, 1875) apare o tabacheră, mai modestă („de tinichea"), dar totuși cu capacul emailat, în posesia unui boiernaș bucovinean din prima jumătate a secolului al XIX-lea: „Își scosese din sânii antiriului [...] tabacherea de tinichea zugrăvită c-o turcoaică cu ciubucu-n gură" (275). Chiar și țiganii corturari, în afară de „pungi de păstrat mahoarca" (chisele), foloseau și „tabachere înflorate", de ținut probabil tutunul de prizat (Vasile Voiculescu, *Sakuntala*, 1949).

„Tutunul este prizat mai ales de cărturari", scria Flaubert, fiind, chipurile, „pricina tuturor bolilor creierului" (307, p. 125). Inițial, „burueana" tabac (prizată pe nas) era socotită „ca o medecină

[= un leac] care vindeca toate patimile", așa cum am văzut că apare într-un text din 1869, scris probabil de Gheorghe Asachi: „La început tabacul se afla numai pe la spițerii, care nu'l vindea decât după recepte [ale] doctorilor, care'l prescriau câte doze nasul pațientului avea să iaie pe zi!" (265). Năravul de a inspira praf de tutun pe nas n-a prea prins la români. A fost mai degrabă un obicei practicat de „străini". De la rabinul hasidic din „Folticeni", Solomon Schechter (cu haina „pătată toată cu praf de prizat și cenușă de țigară"), din memoriile lui Moses Gaster (240), la marinarul grec Mavromati din Brăila (căruia golanii îi puneau, ca să strănute, piper în „tabacherușa" plină de tabac de prizat), din paginile autobiografice ale lui Panait Istrati (241), și până la vreun personaj din poeziile „grecului" Ion Vinea (Iovanaki) din Giurgiu: „cu tabachere pentru strănutat" (poemul *Soliloc*, 1915) (247).

Anume în Dobrogea (regiune cu puternică influență din partea turco-tătarilor și a marinarilor străini din orașele-porturi) sunt atestate colinde în care junele provoacă strănutul calului dându-i cu tabachera cu tutun de prizat pe la nas (276). Același motiv apare și în baladele culese prin 1883 de la celebrul în epocă Petrea Crețu Șolcan, „lăutarul Brăilei" (170, p. 511).

Dar mica „tabacheră" din tabloul lui C.D. Rosenthal ar putea la fel de bine să nu conțină tabac de prizat, ci pilule de hașiș sau de opium. Adriana Babeți susține că, încă din vremea lui Ludovic al XVI-lea, nobilii francezi înlocuiseră tabacherele, pline cu tutun de prizat, cu mici bomboniere (216). Așa este, numai că „bomboanele" erau adeseori stupefiante. La începutul secolului al XVIII-lea, Cantemir vorbea despre obiceiul turcilor de a ingurgita „suc de mac și alte bomboane stupefiante" (182, p. 389). „Hapuri" de magiun de opium, cum le numea Lazăr Șăinenau (123).

Personajul imaginat în 1845 de Alexandre Dumas-tatăl (el însuși un opiofil), Contele de Monte-Cristo, își păstrează „pilulele de hașiș" într-o cutiuță confecționată dintr-un smarald. El este un *dandy* care combină năravurile occidentale (pariziene) cu cele orientale (turcești), acestea din urmă deprinse de la Pașa din Ianina (regiunea Epirus, Grecia), tatăl iubitei sale Haydée (217). Astfel de „pilule de hașiș ușor aurite", păstrate cu grijă într-o „mică bombonieră de argint cizelat", înghite și tânărul protagonist dintr-o nuvelă a lui Alexandru Macedonski (*Visele hașișului*, 1875). În limba turcă a supraviețuit expresia *altînilaci*, „a auri pilula" de

opium sau de hașiș. Cu siguranță că Macedonski citise în adolescență romanul lui Alexandre Dumas, volum aflat în biblioteca din conacul boieresc al părinților săi (218, p. 74).

Ajuns în 1829 medic la curtea maharajahului Ranjit Singh din Lahore (nordul Indiei), transilvăneanul Johann Martin Honigberger (1795-1869) a descris rețeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a unor astfel de pilule sau „bomboane" stupefiante. Substanța de bază era „magiunul" (din turc. *madjun*) de cânepă indiană, hașiș sau opium, amestecat uneori cu semințe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporește efectul". Această compoziție era „aromatizată cu mirodenii, precum piper, scorțișoară, șofran, ghimbir și altele, și îndulcită cu zahăr" sau cu miere. Apoi, „cu ajutorul gelatinei sau al gumei *tragacant*, [compoziția] poate fi transformată în pilule, pe care le-am folosit în Lahore ca bomboane" (62, p. 243).

După cum am văzut deja, pe cât de valoroasă era substanța psihotropă, pe atât de prețioase trebuiau să fie cutiuța în care era păstrată substanța și instrumentul cu care era administrată. Nu numai ciubucul de fumat hașiș și cutiuța cu „hapuri" stupefiante erau meșterite din materiale prețioase și decorate cu „berlanturi", dar chiar și seringile cu care se injecta morfina. În 1853, medicul francez Charles Gabriel Pravaz a inventat seringa hipodermică pentru inocularea morfinei. Chiar și acest instrument agresiv a devenit un „obiect-fetiș", fiind confecționat uneori din metale prețioase și încrustat cu bijuterii (260, p. 249).

Note la partea I

1. Simeon Florea Marian, „Botanica poporană română. Mătrăguna (*Atropa belladonna L.*)", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 114-123. Studiul este prefațat de Brândușa Steiciuc, „Un tratat de «botanică populară» inedit", p. 113.
2. Mircea Eliade, „La Mandragore et l'Arbre Cosmique", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 126-134. Studiul este prefațat de Mircea Handoca, „Pagini dintr-o carte abandonată", pp. 123-125.
3. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 134-146. Ulterior, studiul meu a fost preluat de două publicații de limbă franceză: *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112; și *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
4. Mircea Eliade, *Șantier. Roman indirect*, Cugetarea, București, 1935.
5. Mircea Eliade, „Le culte de la mandragore en Roumanie", în *Zalmoxis*, vol. I, 1938, pp. 209-225; și Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religia și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, pp. 206-222. În 1967, Ernst Jünger a scris un studiu, intitulat „Droguri și extaz" (vezi *Antaios*, Stuttgart, 1968; și „Drugs and Ecstasy", în volumul dedicat lui Eliade la împlinirea vârstei de 60 de ani: *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, ed. Joseph M. Kitagawa și Charles H. Long, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1969, pp. 327-342). Lucrarea începea cu un *motto* extras din studiul lui Eliade despre mătrăgună, publicat în primul volum al revistei *Zalmoxis* în 1938 (vezi Ernst Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 25-50; pentru ediția românească, vezi 27, pp. 20-37). Despre interesul lui Jünger pentru mitologia mătrăgunei și pentru revista de studii religioase *Zalmoxis*, Eliade își notează în *Memorii* următoarele: „Ernst Jünger îi ceruse lui Carl Schmidt volumul [*Zalmoxis* III, conținând studiul lui Eliade „Mătrăguna și miturile «nașterii miraculoase»"] și îl luase cu el, în raniță, când fusese mobilizat și trimis pe frontul de răsărit" (25, II, p. 69).

6. Simeon Mangiuca, „De însemnătatea botanicei românești”, în *Familia*, nr. 43-49, an X, 1874, pp. 511 ș.u.
7. B.P. Hasdeu, „Botanica poporană română”, în *Columna lui Traian*, tom 1, an VII, august 1876, pp. 353-361.
8. I.E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, București, 1932, vol. III, p. 237; *apud* 15, p. 216.
9. Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor*, Institutul de Arte Grafice „Carol Gröbl”, București, 1898.
10. Artur Gorovei, Mihai Lupescu, „Botanică populară”, în *Șezătoarea*, vol. XV, 1915.
11. Lucrarea lui Simeon Florea Marian a rămas inedită mai bine de un secol, cu excepția a circa 54 de capitole (dintr-un total de 520, deci cca 10%), publicate de autor în perioada 1878-1907, în diferite reviste din epocă. Recent, unele dintre acestea au fost republicate în volum (vezi *infra*, nota 12).
12. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Paideia, București, 2000.
13. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F), ediție critică, introducere, repere biobibliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori și bibliografie de Aura Brădățan, Editura Mușatinii, Suceava, 2008. Volumele II (G-P) și III (P-Z), îngrijite tot de Aura Brădățan, au apărut la Editura Academiei Române, Suceava, 2010.
14. Nicolae Iorga, „Un cercetător al vieții poporului românesc”, în *Floarea darurilor*, nr. 4, 1907, pp. 49-51; *apud* 15, p. 50.
15. M. Fotea, *Simeon Florea Marian, folclorist și etnograf*, Minerva, București, 1987.
16. Marea majoritate a cercetătorilor români care au publicat studii de etnobotanică nu au consultat manuscrisul lui Simeon Fl. Marian. Un singur exemplu: etnograful Valer Butură, într-o lucrare de referință altfel foarte valoroasă, *Enciclopedie etnobotanică românească* (vezi *infra*, notele 17 și 18), nu folosește informațiile din lucrarea inedită a lui Marian.
17. Valer Butură, *Enciclopedie etnobotanică românească*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
18. Valer Butură, *Enciclopedie etnobotanică românească*, vol. II, *Credințe și obiceiuri despre plante*, ed. Paul H. Stahl, *Sociétés Européennes*, vol. 4, Paris, 1988.
19. Simeon Fl. Marian, „Mătrăguna și dragostea la români”, în *Albina Carpaților*, Sibiu, nr. 8, an IV, 1880, pp. 119-121.
20. Mircea Eliade, „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»”, în *Zalmoxis*, III, Paris/București, 1940-1942, p. 3. Pentru studiile lui Mircea Eliade despre cultul mătrăgunei, vezi și *infra*, nota 21, pp. 217-229 și 377-402.

21. *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. I-III (1938-1942). Publicată sub direcția lui Mircea Eliade, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și *addenda* de Eugen Ciurtin; traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuș și Andrei Timotin, Polirom, Iași, 2000.
22. Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, ediție îngrijită de Sorin Alexandrescu; studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu și Mihai Zamfir, Humanitas, București, 2006.
23. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Fundației Regale pentru Literatură și Artă, București, 1943.
24. Mircea Eliade, *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe (1928)*, ediție îngrijită, note și indice de Mircea Handoca, Humanitas, București, 2008.
25. Mircea Eliade, *Memorii*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, vol. I și II, Humanitas, București, 1991.
26. Mircea Eliade, „Le culte de la mandragore en Roumanie”, în *Zalmoxis*, vol. I, 1938, p. 224; și Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed. cit., p. 221.
27. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri și extaz*, traducere și note de Maria-Magdalena Anghelescu, postfață de Rodica Binder, Univers, București, 2000.
28. Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945.
29. Romulus Vulcănescu, „Mâna în medicina populară”, în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970, p. 235.
30. P.V. Ștefănucă, „Cercetări folclorice pe valea Nistrului de jos”, în *Anuarul Arhivei de Folklor*, vol. IV, București, 1937, pp. 210-211.
31. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed.cit.
32. A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Université de Liège, 1938.
33. René Taton *et alii*, *Istoria generală a științei*, Editura Științifică, București, 1970, vol. I, pp. 414 și 648.
34. Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, capitolul „Gayomart, Adam et la mandragore”, Gallimard, Paris, 1986, p. 228.
35. Gheorghe Brătescu, „Etnomedicina bârlădeană în 1885”, în *Retrospective medicale*, Editura Medicală, București, 1985, p. 71.
36. Frunzele acestei plante foarte toxice (*Folium stramonii*) conțin mai mulți alcaloizi (hiosciamina, scopolamina ș.a.), acțiunea farmacologică fiind similară cu aceea a frunzelor de mătrăgună.
37. Maria Magdalena Székely, „Bucate și leacuri de altădată”, în *Revista de istorie socială*, vol. VIII-IX (2003-2004), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2006, pp. 205-236.

38. Plinius, *Naturalis Historia*, vol. IV, *Remedii vegetale*, ediție îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2003.
39. V. Ioniță, *Metafore ale graiurilor din Banat*, Facla, Timișoara, 1985, pp. 164-165.
40. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1977, p. 82; și G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. A II-a, ediție îngrijită de Al. Piru, Minerva, București, 1986, p. 314.
41. Mihai Eminescu, „«Cumpăna» și compensarea muncii", articol publicat în *Timpul*, în 1881; *cf.* Mihai Eminescu, *Chestiunea evreiască*, antologie de D. Vatamaniuc, Editura Vestala, București, 1998, p. 159.
42. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, ediția a II-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Humanitas, București, 2004, capitolul „Legenda otrăvirii băuturilor"; vezi și ediția a III-a a cărții, revăzută, adăugită și ilustrată, Polirom, Iași, 2012.
43. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
44. *Cartea celor o mie și una de nopți*, traducere de Haralambie Grămescu, Editura FZH, București, 1998, vol. I, p. 64; vol. II, p. 234; vol. III, p. 351.
45. Dosarul identificării plantei mitice *soma-haoma* este uriaș și nu intenționez să-l deschid aici (vezi în acest sens *Encyclopaedia Iranica*, *s.v.* „Haoma"). Teoria conform căreia băutura psihedelică *soma-haoma* ar fi fost un extract din ciuperca halucinogenă *Amanita muscaria* a fost susținută de unii savanți (vezi R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968) și îmbrățișată de alții (vezi Claude Lévi-Strauss, *L'Homme*, nr. 1, X, Paris, 1970, pp. 5-16). Vezi și contribuția la acest subiect a lui Arion Roșu (*Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 43, De Boccard, Paris, 1978, mai ales pp. 38-40). Vezi și David Strophlet Flattery și Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma" and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, vol. 21, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1989. Îi mulțumesc Mihaelei Timuș pentru ajutorul bibliografic pe care mi l-a acordat în această privință.
46. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, Nemira, București, ediția a II-a, 1996 (ed. A III-a, Polirom, Iași, 2007).
47. Dieter Martinetz, Karlheinz Lohs, *POISON. Sorcery and Science, Friend and Foe*, Ed. Leipzig, Leipzig, 1987.

48. Pierre Ferran, *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, 1969.
49. Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, vol. I, ed. A II-a, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2006.
50. Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, vol. II, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu și Dan Petrescu, notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iași, 2009.
51. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Nemira, București, 1999 (vezi și ediții mai noi, Polirom, Iași, 2003 și 2012).
52. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură și extaz artificial*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005. Vezi și prezentarea cărții de către Ștefan Borbély, „Halucinogenele în literatură", în *Apostrof*, nr. 9, septembrie 2006, pp. 6-7. Este vorba de o carte care, din păcate, ignoră complet spațiul cultural românesc.
53. Mihai Lupescu, *Din bucătăria țăranului român*, Paideia, București, 2000.
54. E. Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903 (vezi și ediția Polirom, Iași, 1998).
55. Valeriu Leu, *Banatul între arhaic și modern. Mentalități în Veacul Luminilor*, Caietele Banatica, Reșița, 1993, p. 21.
56. „Scrisori inedite. Tucci, Queneau și Pelikan către Mircea Eliade", prezentate de Mircea Handoca în *România literară*, nr. 31, 2006.
57. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Minerva, București, 1976.
58. Tudor Arghezi, *Versuri*, ediție îngrijită și cronologie de Mitzura Arghezi și Traian Radu, postfață de Ion Simuț, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004, p. 270.
59. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță, Univers, București, 2001. Citatele sunt din această ediție, dar există și o ediție mai recentă, cu aceiași traducători, apărută la Editura ART, București, 2010.
60. Dinu Luca, „Scurtă poveste despre mâncătorii de fum și mâncătorii de opiu", *Secolul 21*, București, nr. 1-4, 2004, pp. 129-188.
61. Marcus Boon, *The Road of Excess*, ed. cit.
62. Johann Martin Honigberger, *Treizeci și cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roșu, ediție, studiu introductiv, note, *addenda* și postfață de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu și Ana Lupașcu, Polirom, Iași, 2004.
63. În medicina populară românească sunt folosiți și termeni precum „cânipă sălbatică" și „cânepioară" (*Eupatorium cannabinum*) (35,

p. 76). În 1790, un călător străin botanist, baronul Pierce Balthazar von Campenhausen, observa că, în Basarabia, „cânepa sălbatică [...] acoperă întinderi mari ale țării” (62, p. 341, n. 278).

64. Mircea Eliade, „Cunoștințele botanice în vechea Indie. Cu o notă introductivă asupra migrației plantelor indiene în Iran și China”, în *Buletinul Societății de Științe din Cluj*, VI, Cluj, 8 octombrie 1931.
65. Dan Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, prefață de Zoe Petre, Polirom, Iași, 2008.
66. Vasile Pârvan, *Getica*, Meridiane, București, 1982.
67. Felicia Vanț-Ștef, *Note* la Herodot, *Istorii* IV, Editura Științifică, București, 1961.
68. Vezi Cesar Bolliac, „Archeologia. Usul fumatului din timpii prehistorici”, în *Trompeta Carpaților*, nr. 1045, 4/16 februarie 1873, replica polemică a lui Alexandru Odobescu, „Fumuri archeologice scornite din lulele prehistorice de un om care nu fumează”, în *Columna lui Traian*, nr. 4, 15 februarie 1873, pp. 49-51 (apărut și în broșură în 1873), și răspunsul lui Cesar Bolliac, „Archeologia”, în *Trompeta Carpaților*, 11/23 martie 1873, pp. 1-2.
69. Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a Sabatului*, traducere de Mihai Avădanei, postfață de Valeriu Gherghel, Polirom, Iași, 1996.
70. Erwin Rohde, *Psyché*, traducere de Mircea Popescu, Meridiane, București, 1985.
71. Jean Coman, „Zalmoxis”, în *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. II, Paris, 1939, p. 106 (vezi și *supra*, 21, p. 329).
72. Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghirc, „Thracian Religions”, în Mircea Eliade (General Editor), *The Encyclopedia of Religions*, Macmillan, New York, 1987, vol. 14, pp. 494a-497b; și Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, posfață de Eduard Iricinschi, Polirom, Iași, 2003, p. 118.
73. Zoe Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Polirom, Iași, 2004.
74. Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Polirom, Iași, 2007.
75. Mihail Sebastian, „Despre o anumită mentalitate huliganică”, în *Rampa*, 27 martie 1935. Vezi Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă. Publicistică*, ediție îngrijită de Cornelia Ștefănescu, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, București, 2002, pp. 621-622.
76. A.I. Odobescu, *Opere*, vol. II, ediție îngrijită de Tudor Vianu, ESPLA, București, 1955.
77. A.I. Odobescu, *Istoria archeologiei. Studiu introductiv la această știință. Prelegeri ținute la Facultatea de Litere din București*, vol. I (Antichitatea. Renașterea), Editura Științifică, București, 1961.

78. A.I. Odobescu, *Opere complete*, vol. III, Minerva, București, 1908.
79. Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Albatros, București, 1986.
80. Constantin Daniel, „Zalmoxis, ucenicii săi și claustrarea”, în *Luceafărul*, nr. 6-7, 1984.
81. Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
82. Terence McKenna, *Food of the Gods. The Search for the Original Tree of Knowledge. A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, Bantam Books, New York, 1992.
83. Jean Gimpel, *Revoluția industrială în Evul Mediu*, Meridiane, București, 1983, p. 127.
84. Ion Horațiu Crișan, *Medicina în Dacia (de la începuturi până la cucerirea romană)*, ediție îngrijită de Dorin Alicu și Eva Crișan, Editura Dacica, București, 2007.
85. Nicolae Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, Academia Română, București, 1903.
86. Samuel Izsák, *Farmacia de-a lungul secolelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
87. Dr. Charles Laugier, *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, 1925; ediție nouă de dr. Adrian Michiduță, Aius, Craiova, 2011.
88. Nicolae Bot, „Cânepa în credințele și practicile magice românești”, în *Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei*, Cluj, 1968-1970, pp. 279-322. Studiul a fost reluat în Nicolae Bot, *Studii de etnologie*, volum îngrijit de Ioana Bot și Ileana Benga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008, pp. 59-107 (trimiterile sunt la acest volum).
89. Simeon Fl. Marian, „Din botanica poporală română. Măsălariul”, în *Familia*, nr. 18, Oradea, 1885, p. 211.
90. C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului*, București, 1909.
91. D. Paulian, *Miscellanea. Studii de psihiatrie*, București, 1940, pp. 42-43.
92. Artur Gorovei, *Literatură populară*, vol. II, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, Minerva, București, 1985.

93. Am introdus acest vechi obicei popular într-un roman al meu: „[Călugărul] aruncă în foc o mână de cânepă uscată care îmbălsămă aerul”; vezi Andrei Oișteanu, *Cutia cu bătrâni*, prefață de Dan C. Mihăilescu, ed. A III-a, Polirom, Iași, 2012, p. 180. Nu este singurul pasaj în care apar narcotice în acest roman. Iată alte două exemple: „Fierbe în cea apă vârfurile astea de cânepă, bea fiertura de cu seară și ai să ai un somn dulce ca de prunc” (p. 175); și „[Haiducul] fuma flori de cânepă și bea vin dres cu afion [= opium]” (p. 190).

94. I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului*, Minerva, București, 1970, p. 542; B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984, vol. II, p. 18; *Legendele populare românești*, ediție Tony Brill, Minerva, București, 1981, pp. 374 ș.u.; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, București, 1913, pp. 152-155; Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Tereza Culianu-Petrescu, postfață de H.-R. Patapievici, Nemira, București, 1995, p. 265 (vezi și ediții mai noi, Polirom, Iași, 2002 și 2013).
95. Emil Cioran, *Caiete I (1957-1965)*, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 1999, p. 244.
96. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei RSR, București, 1970, pp. 275-280.
97. Gh. Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, Scrisul Românesc, Craiova, 1985, vol. I, p. 245.
98. Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, București, 1997 (ediția a II-a, 1998).
99. Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, Iași, 2004.
100. Gr.G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, București, 1880, p. 345.
101. Paul Bălă, Octavian Chețan, *Mitul creștin. Filiații și paralele*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 70.
102. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York – Londra, 1974, p. 159.
103. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
104. Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965.
105. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris, 1951, p. 23.
106. René Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, Nemira, București, 1995.
107. Walter F. Otto, *Dionysos*, Mercure de France, Paris, 1969.
108. I.I. Russu, „Aesculapus. Contribuție la istoria medicinei", în *Istoria medicinei*, Editura Medicală, București, 1957, pp. 9-24. N. Igna îl considera pe Asklepios „un zeu trac grecizat", *cf. Cultul lui Esculap și al Higiei. Cu specială privire la Dacia Superioară*, Cluj, 1935, p. 13.
109. Plutarh, *Despre oracolele delfice*, traducere de Adelina Piatkowski și Magda Mircea, studiu introductiv de Smaranda Bădiliță, Polirom, Iași, 2004.
110. Waldemar Deonna, *Le symbolisme de l'œil*, De Boccard, Paris, 1965, pp. 301-302.
111. Plinius, *Naturalis Historia*, vol. III, *Botanica*, ediție îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2002.

112. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, îngrijită de Al. Piru, Minerva, București, 1986.
113. Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Paideia, București, 1998.
114. Simeon Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.
115. Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, traducere de Elena Bortă, Humanitas, București, 2006.
116. Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimólogico Rumano*, Universidad de La Laguna, 1961, p. 915; și Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, Editura pentru Literatură, București, 1968, pp. 367, 395.
117. Paul Bowles, *Cerul ocrotitor*, traducere și postfață de Alex. Leo Șerban, Univers, București, 1996.
118. Paul Bowles, *A Hundred Camels in the Courtyard*, City Lights Press, San Francisco, 1962.
119. Antoine Porot, Maurice Porot, *Toxicomaniile*, traducere de George David, Editura Științifică, București, 1999.
120. George Volceanov, Ana-Dolores Doca, *Dicționar de argou al limbii engleze*, Nemira, București, 1995, p. 129.
121. Constantin Frosin, *Dicționar de argou francez-român*, Nemira, București, 1996, p. 90.
122. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, ed. cit.
123. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturei române*, vol. I, București, 1900.
124. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV, *Proză*, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1974.
125. Alexandru Russo, *Scrieri*, publicate de Petre V. Haneș, Edițiunea Academiei Române, București, 1908.
126. Nicolae Vătămanu, *Originile medicinei românești*, Editura Medicală, București, 1979.
127. V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, Analele Academiei Române, București, 1895.
128. Vezi volumul *Istoria medicinei*, Editura Medicală, București, 1957, p. 241.
129. Horia Barbu Oprișan, *Călușarii*, Editura pentru Literatură, București, 1989, pp. 119, 165 ș.a.
130. Mihai Neagu, „Noi contribuții de etnofitoterapie homeopatică”, în *Retrospective medicale*, Editura Medicală, București, 1985, p. 83.
131. Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu, Minerva, București, 1983.
132. Moshe Idel, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Polirom, Iași, 2008.

133. Asemănarea dintre viziunile vrăjitoarelor medievale în timpul Sabatului și cele reprezentate de Hieronymus Bosch în picturile sale i-au făcut pe destui cercetători (vezi 134) să se întrebe dacă pictorul nu-și inflama imaginația (ca și vrăjitoarele) cu o substanță halucinogenă. Dacă acceptăm această supoziție, atunci se pare că substanța folosită de Bosch era extrasă din fructul de mandragoră, numit popular „cireașa-lupului”. Este simptomatică prezența „centrală” a acestui fruct în multe dintre tablourile sale: *Corabia nebunilor*, *Grădina deliciilor*, *Sf. Ieronim în rugăciune*, *Sf. Ioan Botezătorul în deșert*, *Ispitele Sf. Anton* ș.a. Alți cercetători (Marcus Boon, de pildă) au considerat că halucinațiile și ispitele pe care le traversează Sf. Anton, așa cum au fost ele imaginate de Gustave Flaubert (vezi 137), au de-a face cu experiențele cu hașiș ale romancierului francez (61, pp. 142-143).

134. Robert Delevoy, *Bosch*, Éditions Albert Skira, Geneva, 1960, pp. 73-76.
135. Eusèbe Salverte, *Des sciences Occultes ou Essais sur la Magie, les Prodiges et les Miracles*, Paris, 1843.
136. Gh. Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, Minerva, București, 1998.
137. Gustave Flaubert, *Isptirea Sfântului Anton*, traducere de Mihai Murgu, prefață de Irina Mavrodin, Univers, București, 1977.
138. Neal Ascherson, *Black Sea. The Birthplace of Civilisaton and Barbarism*, Vintage Books, Londra, 2007.
139. Poveste publicată de Elena Niculiță-Voronca în revista *Ion Creangă*, VI, 1913, pp. 305-306.
140. I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului*, ed. cit.
141. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Meridiane, București, 1988.
142. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Dacia, Cluj-Napoca, 1989 (vezi și ediția a II-a, Polirom, Iași, 2012).
143. Félix Buffière, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, traducere și prefață de Gh. Ceaușescu, Univers, București, 1987.
144. Gordon R. Wasson, Albert Hofmann, Carl Ruck, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978.
145. Otilia Hedeșan, *Șapte eseuri despre strigoi*, Marineasa, Timișoara, 1998.
146. Aurel Iana, „Înmormântarea la români. Credințe și datini din părțile Oraviței”, în *Familia*, an XXV, Oradea, 1889, pp. 434-436.
147. Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985.
148. Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.

149. I.-A. Candrea, *Folklor medical român comparat*, Casa Școalelor, București, 1944.
150. Gheorghe Pavelescu, „Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni", în *Sociologie Românească*, V, 1-6, București, 1943, p. 116.
151. Antonio Escohotado, *A Brief History of Drugs. From the Stone Age to the Stoned Age*, translated from the Spanish by Keneth A. Synington, Park Street Press, Rochester, Vermont, 1999.
152. Gheorghe Brătescu, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română (1581-1820)*, Editura Medicală, București, 1989.
153. Mircea Mihăieș, „V-ați drogat vreodată?", în *România literară*, nr. 21, 29 mai 2009, p. 4.
154. Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Saeculum I.O., București, 2002, p. 24 (prima ediție în spaniolă: Universitatea din La Laguna, 1958-1959).
155. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. I, Minerva, București, 1972.
156. Elena Sevastos, *Literatură populară*, Minerva, București, 1990, vol. I, p. 80.
157. I. Pricopie, „Folclor", în *Viața Basarabiei*, Chișinău, nr. 5, mai 1932, p. 70.
158. A. Sacerdoțeanu, „Însemnări pentru doftorii, copiate în 1788 de Florea Copilu", în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970.
159. Tudor Arghezi, *Versuri*, ediție îngrijită și cronologie de Mitzura Arghezi și Traian Radu, postfață de Ion Simuț, Institutul Cultural Român, București, 2004, p. 88.
160. Liviu Bordaș, *Iter in Indiam. Imagini și miraje indiene în drumul culturii române spre Orient*, cuvânt înainte de Radu Bercea, Polirom, Iași, 2006.
161. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturei române*, ed. cit., vol. II.
162. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Dușmani și prieteni ai omului*, Librăriile Socec & Co, București, 1916.
163. Vezi revista *Șezătoarea*, vol. II, nr. 5-6, 1893, p. 116.
164. Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, Facla, Timișoara, 1984, p. 287.
165. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II, *Momente, schițe, notițe critice*, ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960, p. 465.
166. Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Junimea, Iași, 1975, p. 325.

167. Moses Gaster, *Chrestomație română*, Leipzig/București, 1891, vol. II, p. 138.
168. Ov. Densusianu, *Limba descântecelor* (1930-1934), în *Opere*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 262.
169. M. Lupașcu, *Medicina babelor*, București, 1890, p. 82.
170. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Minerva, București, 1982.
171. Al. Rosetti, *Limba descântecelor românești*, Minerva, București, 1975.
172. De regulă, contra mușcăturilor de șarpe, descântătoarele foloseau nuiaua de alun (ca „naș al șarpelui") și diverse „buruieni de leac": mutătoare sau împărăteasă, avrămeasă, bozie ș.a. (54, p. 844; 170, pp. 459-461).
173. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea și scăderea lui*, traducere în română de dr. Iosif Hodoșiu, București, 1876.
174. Anton Pann, *Culegere de proverburi sau Povestea vorbii*, ediție revăzută de I. Fischer, Minerva, București, 1982, p. 89.
175. B.P. Hasdeu, *Opere*, vol. III, ediție îngrijită de Stancu Ilin și I. Oprișan, Minerva, București, 1998, pp. 50-51.
176. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, Fundația culturală „Gh.M. Speteanu", București, 1998 (prima ediție, Socec, Bucuresci, 1899).
177. Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri și note contimporane. Boierii moldoveni*, Minerva, București, 1973.
178. T. Săveanu Sanciuc, „Inscripția unui capac de vas farmaceutic găsit la Mangalia", în *Revista istorică română*, București, 1943.
179. M. Bahtin, *François Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și în Renaștere*, traducere de S. Recevschi, Univers, București, 1974, pp. 145, 495.
180. Lazare Sainéan, *La langue de Rabelais*, De Boccard, Paris, vol. I, 1922, pp. 25-27, și vol. II, 1923, pp. 400, 457.
181. François Rabelais, *Gargantua și Pantagruel*, traducere de Alexandru Hodoș, prefață de N.N. Condeescu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1967, p. 386.
182. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediție îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei, București, 1987.
183. Victor Montoya, „Coca y cocaína", în *Sincronía*, Universidad de Guadalajara, México, toamna 2001.
184. Mircea Eliade, *Jurnal (1970-1985)*, vol. II, ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993.
185. *Legenda Duminicii*, studiu monografic, ediție și glosar de Emanuela Timotin, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2005, p. 155.
186. Simon Dubnov, *Istoria Hasidismului*, traducere de Dumitru Marian, Hasefer, București, 1998, vol. II, p. 289.

187. Raphael Patai, *The Jewish Mind*, Charles Scribner's Sons, New York, 1977.
188. Yitzak Buxbaum, *The Light and Fire of the Baal Shem Tov*, Continuum International Publishing Group, New York, 2006, p. 192.
189. Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, traducere de Any Florea, Hasefer, București, 2001.
190. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Humanitas, București, 1993.
191. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, ediția a III-a, Polirom, Iași, 2007.
192. Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriii mele (1824-1826)*, ediție îngrijită de G. Pienescu, Editura Tineretului, București, 1963.
193. *Memoriile Principelui Nicole Suțu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871)*, ediție îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997.
194. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Științifică, București, 1970, p. 184.
195. Luminița Munteanu, *Derviși sub zodia semilunei. Istoria unei confrerii mistice și a patimilor sale*, Kriterion, Cluj-Napoca, 2005, p. 436.
196. Alexandru Odobescu, *Opere. Scrieri din anii 1861-1870*, vol. II, ediție îngrijită de Marta Anineanu și Virgil Cândea, Editura Academiei RSR, București, 1967.
197. Este aici și o problemă de limbaj, de terminologie neuropsihiatrică. La începutul aceluiași secol XVIII, Dimitrie Cantemir (*Istoria ieroglifică*) folosea un limbaj similar pentru a defini *ypohondria* („boala care sminteşte fantezia"), *nebunia* („întunecarea minții"), *melanholia* („boala de voia rea, pătimirea întristării"). La sfârșitul secolului al XVIII-lea, Ion Budai-Deleanu folosea tot termenul *melanholie* (*Țiganiada* VI), iar peste câteva decenii, poetul Costache Conachi îi zicea *milanhonie*. În septembrie 1794, o oarecare Joița Pârșcoveanu cerea la Mitropolie să i se acorde divorț de boierul Gheorghe Jianu, pe motiv că e *smintit* (etimologic „ieșit din minți"). În urma anchetării comportamentului, preoții au ajuns la concluzia că bărbatul are o maladie psihică, dar „nu o putem zice îndrăcire sau nebunie, ci o ipohondrie sau năucire"; vezi Constanța Vintilă-Ghițulescu, „«Câți nebuni, la Sărindar», despre smintiți și zănatici la 1800", în *Dilema veche*, nr. 272, 30 aprilie 2009.
198. Vezi Dusanka Parojcic, Dragan Stupar, Milica Mirica, „La Thériaque: Médicament et Antidote", în *Vesalius. Acta Internationalia Historiae Medicinae*, nr. 9 (1), 2003, pp. 28-32.
199. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alții*, vol. I, ediție îngrijită și prefațată de Mircea Anghelescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.

200. Gh. Mănucu-Adameșteanu *et alii*, „o farmacie bucureșteană la sfârșitul secolului XIX”, în *București. Materiale de istorie și muzeologie*, Muzeul Municipiului București, vol. XVII, 2003, pp. 26-63.
201. Tihomir Gjorgjevici, „Lokman, le médecin dans la tradition nationale”, în *Medicinski pregled*, Beograd, nr. 7, 1938, pp. 3-10.
202. Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Meridiane, București, 1987, p. 265.
203. Jules Michelet, *Istoria revoluției. Scrieri alese*, vol. II, antologie de Angela Cismaș, Minerva, București, 1973, pp. 360-361.
204. Vasile Alecsandri, *Cele mai frumoase scrisori*, text ales și stabilit, traducere, prefață, tabel cronologic, note și indici de Marta Anineanu, Minerva, București, 1972, p. 125.
205. Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, ediție îngrijită de Domnica Filimon, studiu introductiv de Șerban Cioculescu, Albatros, București, 1987.
206. Iacob Negruzzi, *Jurnal*, ediție îngrijită de Horst Fassel și Dan Mănucă, Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
207. Eugen Lovinescu, *Revizuiri*, ediție îngrijită de Ion Simuț, cuvânt înainte de Mircea Martin, Paralela 45, Pitești, 2003, p. 154.
208. Ulysse de Marsillac, *Bucureștiul în veacul al XIX-lea*, prefață și note de Adrian-Silvan Ionescu, traducere de Elena Rădulescu, Meridiane, București, 1999.
209. Alexandre Dumas, *Contele de Monte-Cristo*, traducere de Gellu Naum, Editura Tineretului, București, 1957, vol. I, p. 385.
210. Eugen Ciurtin, „Imaginea și memoria Asiei în cultura română (1675-1928)”, în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, fasc. 2 (1998) – fasc. 1 (1999), Asociația Română de Istorie a Religiilor, București, 1998-1999, p. 303.
211. Mircea Eliade, *India*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991.
212. Adrian-Silvan Ionescu, *Moda românească (1790-1850). Între Stambul și Paris*, Editura Maiko, București, 2001, p. 23.
213. Constantin Negruzzi, *Opere*, vol. I, *Păcatele tinereților*, ediție îngrijită de Liviu Leonte, Minerva, București, 1974.
214. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, ed. cit.
215. *Pictori evrei din România (1848-1948)*, studiu introductiv și selecția lucrărilor de Amelia Pavel, Hasefer, București, 1996, ilustrația nr. 3.
216. Adriana Babeți, *Dandysmul. O istorie*, Polirom, Iași, 2004, p. 210.
217. Alexandre Dumas, *Contele de Monte Cristo*, ed. cit., vol. II, p. 558.
218. Adrian Marino, *Viața lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, București, 1966.
219. Cristea Sandu-Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, cuvânt înainte de Tudor Arghezi, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 203.

220. *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV, Moldova. Volum coordonat de Ion Ghinoiu, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, Academia Română, Editura Enciclopedică, București, 2004.
221. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei RSR, București, 1985, p. 456.
222. Timotei Oprea, *Rai și iad în cultura românească. File de apocalips (secolele XVIII-XIX)*, Alpha MDN, Buzău, 2005, p. 177.
223. Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Amarcord, Timișoara, 1997.
224. George Coșbuc, *Elementele literaturii poporale*, antologie, prefață și note de Ion Filipciuc, Dacia, Cluj-Napoca, 1986, pp. 359-360. Este vorba despre articolul „Din popor”, publicat de George Coșbuc în *Șezătoarea săteanului*, nr. 1-2, an X, București – Tg.-Jiu, 1908, pp. 69-72.
225. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
226. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. I (1801-1821), redactor responsabil: Paul Cernovodeanu, volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Șerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroe, Editura Academiei Române, București, 2004.
227. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. II (1822-1830), coordonatorii volumului: Paul Cernovodeanu și Daniela Bușă, Editura Academiei Române, București, 2005.
228. Voievod Nicolae Mavrocordat, *Logos kata nikotianis* [*Discurs împotriva tutunului*], prima dată dat tiparului în Iașiul Moldovei, în vremea domniei preaînaltului și marelui iubitor de Muze, domn și voievod Alexandru Ioan Mavrocordat, Iași, 1786. Îi mulțumesc prietenului Andrei Cornea pentru traducerea din greaca veche a acestei cărțulii.
229. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică (după note stenografice ale unui curs)*, postfață, note și bibliografie de Mihai Ungheanu, Minerva, București, 1988, p. 91.
230. Sensul acestor două vocabule (*ediți* și *prestiți*) este controversat. Pentru Al. Rosetti, *ediță* ar veni de la *ied*, de la „pui de capră, femelă, iadă, cu sufixul -iță” (231, pp. 86-87). Simeon Fl. Marian apropie vocabula de *iederiță* (derivat din *iederă*). Pentru Nicolae Vătămanu, ambele vocabule sunt misterioase și preluate din alte limbi. După opinia mea, *ediți* (în alte variante *idiță, iediță, iudiță*) este corupt din *iudiță* (*Iudă* + sufixul *-iță*), un apelativ al șarpelui (șerpoaicei), receptat ca un demon din armata lui Iuda sau ca o ipostază feminină și sauromorfă a acestuia (vezi 99, pp. 42 ș.u.). *Prestiți* (în alte variante *păstriță, pestriță* etc.) este, cred, o formă

metatetică a adjectivului *pestriță*, probabil cu sens figurat: prefăcută, vicleană, rea.

231. Al. Rosetti, *Limba descântecelor românești*, ed. cit.
232. August Scriban, *Dicționaru limbii românești*, Iași, 1939.
233. I.-A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor. Din datinile și credințele poporului român*, studiu introductiv și ediție de Al. Dobre, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, București, 2001.
234. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, trad. din italiană de Reto Morgenthaler, Place des Victoires, Paris, 2002.
235. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette Littératures, Paris, 2008.
236. Moses Gaster, *Studii de folclor comparat*, ediție îngrijită, prefață și note de Petre Florea, Saeculum I.O., București, 2003, p. 226.
237. Claude Lévi-Strauss, *Mitologice II. Miere și scrum*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, Babel, București, 1998.
238. Marius Chelcu, „Catagrafia locuitorilor evrei din orașul Iași, în anul 1851 (II)", în *Revista de istorie socială*, vol. X-XII (2005-2007), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2009, pp. 527-528.
239. *Fontes Historiae Dacoromanae*, vol. II (perioada 300-1000), publicate de Haralambie Mihăescu, Gh. Ștefan, Radu Hîncu, Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, Editura Academiei RSR, București, 1970, p. 169.
240. Moses Gaster, *Memorii. Corespondență*, ediție îngrijită de Victor Eskenasy, Hasefer, București, 1998, p. 107.
241. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediție îngrijită, prefață și note de Alexandru Talex, Minerva, București, 1982, p. 381.
242. Richard Rudgley, *Enciclopedia drogurilor. Substanțele psihoactive din preistorie până în zilele noastre*, Paralela 45, Pitești, 2008.
243. Moshe Idel, „Hasidismul și isihasmul", în *Orizont*, nr. 8, august 2010, pp. 16-17.
244. Reid W. Kaplan, „The Sacred Mushroom in Scandinavia", în *Man*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londra, vol. 10, nr. 1, 1975, pp. 72-79.
245. Petru Popescu, *Revelație pe Amazon*, versiune în limba română de Radu Paraschivescu, Cartea Românească, București, 1993 (ediția americană: *Amazon Beaming*, Viking Press, New York, 1991). Trimiterile sunt la ediția românească.
246. Ion Heliade-Rădulescu, *Opere*, vol. I, ediție îngrijită, prefață, note și bibliografie de Mircea Anghelescu, Univers Enciclopedic, București, 2002. Îi mulțumesc lui Dan Petrescu pentru semnalarea episodului referitor la ambasadorul Rusiei.
247. *Avangarda literară românească*, antologie de Marin Mincu, Minerva, București, 1983, p. 114.

248. Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Nemira, București, 1997 (ed. A II-a, Polirom, Iași, 2006).
249. Henri Michaux, *Un barbar în Asia*, traducere de Dan Petrescu, Nemira, București, 2008, p. 158.
250. Ionel Teodoreanu, *În casa bunicilor*, Ion Creangă, București, 1988, p. 38.
251. Suzanne Amigues, „Du jujubier des lotophages à l'arbre sacré du temple d'or", în *Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs en Inde*, Mélanges offerts à Arion Roșu par ses collègues et ses amis à l'occasion de son 80e anniversaire, Travaux réunis et édités par Eugen Ciurtin, *Studia Asiatica*, vol. IV (2003) – V (2004), De Boccard, Paris, 2004, pp. 51-68.
252. Mihai Dim. Sturdza, „Junimea, societate secretă", în *Convorbiri literare*, iunie-iulie 2004.
253. Termenul *counterblaste* („contraatac") arată că este vorba de o replică polemică. Într-adevăr, în spațiul britanic, de-a lungul secolelor XVII-XIX s-au purtat destule controverse argumentate care condamnau sau lăudau efectele fumatului, prizatului sau mestecatului de tutun. În 1857, de pildă, la Londra a fost publicată o lucrare intitulată *A Few Words in Deffence of Tobacco* (*Câteva cuvinte în apărarea tutunului*), cu subtitlul *A Plea for the Pipe with Practical Observations on Philosophy and Art of Smoking* (*O pledoarie în favoarea pipei, cu observații practice privind filosofia și arta fumatului*). Cartea este semnată cu pseudonimul „Cavendish", în onoarea amiralului Sir Thomas Cavendish care, în 1585, a adus frunze de tabac din America (Virginia) și a inventat o rețetă nouă de a le trata, prepara și tăia. Vorbind despre „filosofia și arta fumatului", autorul îl îndeamnă pe cititor la „folosirea corectă a tutunului". „Evidențele prezentate de mulți oameni mari și învățați – se spune în prefața cărții – ne asigură că folosirea corectă a tutunului nu este acompaniată numai de anumite senzații de plăcere, dar și că exercită efecte benefice și de fericire asupra minții." Îi mulțumesc lui Florin Pădurean pentru semnalarea acestei cărți.
254. Vasile Voiculescu, *Toate leacurile la îndemână*, colecția „Cartea satului", Fundația Culturală Regală „Principele Carol", București, 1935.
255. Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, traducere, note și indici de Ioana Cândea-Marinescu, prefață de Virgil Cândea, Univers, București, 1987 (prima ediție: Librairie Plon, Paris, 1939).
256. Ioana Veronica Cioflâncă, *Pasiuni, tabieturi și vicii în Iașul de altădată*, catalogul expoziției omonime deschise la Muzeul Unirii din Iași în perioada 23 mai – 3 august 2008, Pim, Iași, 2008.
257. Ștefan Lemny, *Cantemireștii. Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, prefață de Emmanuel Le Roy Ladurie, traducere de Magda Jeanrenaud, Polirom, Iași, 2010.

258. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de Iorgu Iordan, Minerva, București, 1980.
259. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, prefață de Leonida Maniu, Minerva, București, 1981.
260. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Un secol intoxicat. Imaginarul opiaceelor în literatura britanică și franceză a secolului al XIX-lea*, prefață de Caius Dobrescu, postfață de Vasile Voia, Institutul European, Iași, 2010.
261. Pornind de la această înrudire lingvistică, *tiriac-țiriac* (susținută de mine într-o carte anterioară: *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, Iași, 2004, p. 401), Ioan T. Morar a făcut unele comentarii jucăușe. El a afirmat că, prin numele său, Ion Țiriac jr., implicat în ultimii ani în procesul „Cocaină pentru VIP-uri", ar fi predestinat pentru consumul de narcotice. Vezi articolul „Țiriac era consumator predestinat prin nume", în *Academia Cațavencu*, nr. 27, 6-12 iulie 2004, p. 12.
262. Mircea Demetriade, *Renegatul*, melopee în 3 acte, Editura Librăriei Leon Alcalay, București, 1893.
263. Dimitrie Bolintineanu, *Poesii, atât cunoscute cât și inedite*, vol. I (*Florile Bosforului*, *Legende istorice*, *Basme*), Tipografia lucrătorilor asociați, Bucuresci, 1865.
264. Mircea Eliade, *Eseuri: Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică, București, 1991.
265. [Gheorghe Asachi?], „Tiutunul", *Calendarul pentru toți românii*, Iași, 1869, p. 9.
266. Umberto Eco, *Cimitirul din Praga*, traducere de Ștefania Mincu, Polirom, Iași, 2010.
267. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, vol. I, ediție îngrijită de Stela Toma, Minerva, București, 1999, p. 54.
268. Felix Aderca, *Femeia cu carnea albă*, prefață de Henri Zalis, Hasefer, București, 2012, p. 62.
269. Nicolae Iorga, *Istoria românilor în chipuri și icoane*, cu o introducere de Andrei Pippidi, Humanitas, București, 2012.
270. Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, ediția a II-a revăzută, adăugită și ilustrată, Polirom, Iași, 2011.
271. Ioan Petru Culianu, „Un șir de întâmplări", în revista *22*, nr. 22, 24-30 mai 2011, pp. 10-11.
272. Gheorghe Mușu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, Editura Științifică, București, 1973.
273. Artemidoros, *Carte de tălmăcire a viselor*, traducere din greacă, studiu introductiv și note de Mariana Băluță-Skultéty, Polirom, Iași, 2001.

274. Ovidiu, *Arta de a iubi*, traducere și note de Maria-Valeria Petrescu, prefață și tabel cronologic de Grigore Tănăsescu, Minerva, București, 1977.
275. Mihai Eminescu, *Geniu pustiu. Aur, mărire și amor*, prefață de Al. Piru, Gramar, București, 1993, p. 154.
276. Ion Taloș, *Lupta voinicului cu leul. Mit și inițiere în folclorul românesc*, Editura Academiei, București, 2007, pp. 19, 32.
277. Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, text stabilit și cuvânt înainte de Petre Florea, Saeculum I.O., București, 1998.
278. Iordache Golescu, *Scrieri alese*, ediție și comentarii de Mihai Moraru, cuvânt înainte de Al. Rosetti, Cartea Românească, București, 1990, pp. 319, 341.
279. B.P. Hasdeu, *Studii de lingvistică și filologie*, vol. I, ediție îngrijită de Grigore Brâncuș, Minerva, București, 1988, p. 182.
280. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, ediția a III-a, cuvânt înainte de Sanda Golopenția, Paideia, București, 2002, p. 143.
281. Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 111.
282. Pindar, *Ode III*, în românește de Ioan Alexandru, ediție îngrijită și studiu introductiv de Mihail Nasta, Univers, București, 1977, p. 111.
283. Iulius Caesar, *Războiul gallic. Războiul civil*, traducerea primei lucrări de Janina Vilan Unguru, studiu introductiv de Cicerone Poghirc, Editura Științifică, București, 1964, p. 124.
284. Ianache Văcărescu, *Istoria othomanicească*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, Biblioteca Bucureștilor, București, 2001, p. XXVI.
285. Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, traducere de Maria Carpov, Humanitas, București, 1995.
286. Gr.G. Tocilescu și Christea N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, ediție critică și studiu introductiv de Iordan Datcu, Minerva, București, 1980, vol. I, p. 85.
287. Vezi Thomas J. Zumbroich, „The Origin and Diffusion of Betel Chewing: A Synthesis of Evidence from South Asia, Southeast Asia and Beyond", *E-Journal of Indian Medicine*, nr. 1 (3), 2008, pp. 87-140.
288. Radu Rosetti, *Din copilărie. Amintiri*, Humanitas, București, 2012.
289. Lucian din Samosata, *Istoria adevărată*, Paideia, București, 2000, p. 25.
290. Dr. Pompei P. Samarian, *O veche monografie sanitară a Munteniei de dr. Constantin Caracaș (1800-1828)*, București, 1937.
291. Plinius, *Naturalis Historia*, ediție îngrijită de Ioana Costa, vol. III, Polirom, Iași, 2002, p. 25.

292. Pentru folosirea diverselor stimulente și narcotice (tutun, opium etc.) în arta vizuală românească, vezi lucrarea tânărului istoric de artă Florin Pădurean *Stereotipuri etnice în arta românească (1848-1947)*, lucrare inedită, teză de doctorat la Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de istorie și filosofie, coordonator științific prof. dr. Sorin Mitu, Cluj-Napoca, 2011. Este o remarcabilă lucrare de antropologie vizuală care sper să fie cât mai curând publicată.
293. Dr. N. Leon, *Note și amintiri*, Cartea Românească, București, 1933.
294. *O mie de ani de singurătate. Rromii în proza românească*, selecție, note și postfață de Vasile Ionescu, Aven Amentza, București, 2000.
295. Vasile Voiculescu, *Capul de zimbru*, povestiri, vol. I, ediție îngrijită de Victor Iova, Cartea Românească, București, 1982.
296. Nicolae Filimon, *Escursiuni în Germania Meridională. Nuvele*, postfață și bibliografie de Paul Cornea, Minerva, București, 1984.
297. Stefan Zweig, *Amoc. Obsedatul*, traducere de Eugen Relgis, RAO, București, 2011.
298. Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, Editura Enciclopedică, București, 2001.
299. I.I. Popa, „Contribuții la studiul practicii magice în Banat”, *Folclor literar*, vol. I, Universitatea din Timișoara, 1967, pp. 151-181, citatul la p. 154.
300. Ion Budai-Deleanu, *Țiganiada*, prefață de Marius Chivu, Jurnalul Național, București, 2011.
301. Ioan Pop-Curșeu, *Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități*, Cartea Românească – Polirom, București – Iași, 2013.
302. Emil Suciu, *Influența turcă asupra limbii române*, vol. II, *Dicționarul cuvintelor românești de origine turcă*, Editura Academiei Române, București, 2010.
303. Rodica Zafiu, „Zâzanie”, în *Dilema veche*, nr. 511, 28 noiembrie – 4 decembrie 2013.
304. Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Humanitas, București, 2012, pp. 54, 192, 309.
305. Umberto Eco, *Numele trandafirului*, traducere și postfață de Florin Chirițescu, Dacia, Cluj-Napoca, 1984 (vezi și edițiile mai noi, Polirom, Iași, 2013, 2014).
306. Mihail Sadoveanu, *Nicoară Potcoavă*, ediția a VII-a, Editura pentru Literatură, București, 1967, pp. 55, 80.
307. Gustave Flaubert, *Dicționar de idei primite de-a gata*, traducere, prefață și note de Irina Mavrodin, ART, București, 2007.
308. Ivan Davidson Kalmar, „The Hookah in the Harem: On Smoking and Orientalist Art”, în Sander L. Gilman, Xun Zhou (eds.), *Smoke: A Global History of Smoking*, Reaktion Books, Londra, 2004.

309. Ioan Petru Culianu, *Iter in silvis*, vol. I, *Eseuri despre gnoză și alte studii*, traduceri de Dan Petrescu, Corina Popescu și Hans Neumann, Introducere de Eduard Iricinschi, Polirom, Iași, 2012.
310. George Panu, *Amintiri de la Junimea din Iași*, ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Z. Ornea, Polirom, Iași, 2013.
311. Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului. Extaz, ascensiune și povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu*, prefață de Mircea Eliade, traducere de Dan Petrescu, postfață de Eduard Iricinschi, Nemira, București, 1998 (vezi și ed. A II-a, Polirom, Iași, 2004).
312. Plinius, *Naturalis Historia*, vol. II, *Antropologia. Zoologia*, ediție îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2001.
313. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986 (reed. Polirom, Iași, 2011).
314. *Inventar. Colecția „Documente". Pachetele nr. 1019-1040 (1399-1969)*, Arhivele Naționale ale României, Serviciul Județean Iași, Iași, 2010.
315. Aldous Huxley, *Porțile percepției. Raiul și iadul*, traducere de Mihai Moroiu, Polirom, Iași, 2012.
316. Radu Rosetti, *Părintele Zosim și alte povestiri*, ediție îngrijită de Radu Gârmacea, Humanitas, București, 2014.

Partea a II-a

Narcotice și halucinogene în cultura română modernă

1. Călători în Orient (secolele XVII-XIX)

Nicolae Milescu Spătarul: „Iarba care alungă mâhnirea”

În publicistica sa, Mihai Eminescu a considerat secolul al XVII-lea un palier esențial pentru zorii culturii române moderne: „Să nu fi fost suta a șaptesprezecea cu eroii și cugetătorii ei, vă puteați bate joc de noi încă mult timp”. Istorici ai culturii au decupat mai exact „veacul de aur” în cultura Moldovei ca fiind 1643-1743 (502), epocă în care au activat „eroi și cugetători” de talia lui Miron Costin, Nicolae Costin, Ion Neculce, Nicolae Mavrocordat, Dimitrie Cantemir, Antioh Cantemir, Nicolae Milescu Spătarul ș.a.

Din 1674, Nicolae Milescu Spătarul s-a stabilit la Moscova, fiind numit demnitar la *Posolski Prikaz*, cancelaria țaristă care se ocupa de afacerile externe. În 1675, Milescu a fost trimis de țarul Rusiei, Aleksei Mihailovici, ca înalt ambasador într-o solie diplomatică la hanul Chinei, Kangxi (care a domnit 62 de ani, între 1661 și 1722). Una dintre misiunile lui era „să afle cu orice preț și fără urmă de îndoială dacă în viitor între majestatea sa țarul [Rusiei] și bogdihanul Chinei [Kangxi] vor domni relații de prietenie și de dragoste reciprocă”. De asemenea, Milescu Spătarul trebuia să descrie din perspectivă geografică, demografică și etnografică toate ținuturile pe care le străbătea (9, p. XXIV).

Din documentele oficiale rusești, emise în 20 februarie 1675 de *Posolski Prikaz* cu prilejul plecării soliei, rezultă că Nicolae Milescu Spătarul și delegația sa (formată din 40 de oameni) au luat, printre multe altele, „blănuri de samur și 20 de butoaie de tutun”. Cu aceste daruri, trimise de „măritul suveran”, ambasadorul țarului urma să câștige bunăvoința șefilor unor puternice triburi mongole de la granița cu China (10).

Interesant este faptul că, în acea epocă, tutunul era considerat un narcotic periculos, fiind interzise folosirea și comercializarea

lui atât în Rusia țarului Aleksei Mihailovici, cât și în China împăratului Kangxi. În Rusia, încă de pe vremea țarului Mihail Romanov (1613-1645), cei care „beau tutun" erau amenințați cu deportarea în Siberia (11, p. 235). Împăratul Chinei interzisese, la rândul său, consumul de tabac (în chineză *tan-pa-ku*) printr-un edict emis în 1637. Prohibiția a fost înnoită prin edicte imperiale succesive, semnate ulterior, în 1638, 1641, 1643, 1676 etc. O poziție similară față de tabac (în tibetană *tha-ma-kha*) este atestată și în Tibet (688).



14. Kangxi, împăratul Chinei (1661-1722). Stampă, cca 1676, anul misiunii diplomatice a lui Nicolae Milescu Spătarul la Beijing

Interdicția de a folosi tutunul în China a fost reînnoită și de împăratul Kangxi, în 1676, chiar în timpul ambasadei lui Milescu Spătarul la Beijing. Dar edictul antitabac al împăratului Kangxi a fost – cum susține un comentator – „mult mai puțin sever decât cele precedente și niciodată aplicat", astfel că a permis „completa acceptare a fumatului (precum și a prizatului de tutun) la sfârșitul secolului al XVII-lea și transformarea lui într-o practică socială extrem de răspândită". De altfel, Kangxi însuși a fost fumător și

a continuat să primească în dar „tutun de la [iezuiţii] portughezi şi de la Papă” (12, pp. 149-153). În aceste condiţii, nu este exclus ca Milescu Spătarul să se fi gândit să păstreze ceva din cele „20 de butoaie de tutun” cu care plecase la drum, pentru a-i dărui şi împăratului chinez.

La 20 mai 1676, Milescu a ajuns în oraşul Beijing, unde a stat până la 1 septembrie a aceluiaşi an. În lucrarea sa *Descrierea Chinei*, Milescu Spătarul s-a referit destul de des la plantele medicinale folosite de localnici. El chiar a redactat un capitol special, intitulat „Cum se practică medicina la ei, în ce fel tămăduiesc şi ce fel de leacuri folosesc”. Deşi „iezuiţii le-au tradus în limba chineză multe cărţi”, inclusiv de medicină – nota Nicolae Milescu –, „meşteşugul tămăduirii este la chinezi mai presus decât al doctorilor noştri”. Şi asta pentru că medicii din China „lecuiesc mai repede şi mai temeinic orice boală”, folosindu-se de nenumărate „ierburi şi rădăcini pe care le dau bolnavilor” şi care sunt „descrise şi desenate” în „multe cărţi doctoriceşti”. Este un semn că savantul român a reuşit să studieze astfel de tratate medico-farmaceutice şi să le compare între ele.



15. Negustor străin oferind unui dregător chinez un vas cu opiacee (*theriaca*). Ilustraţie din *Materia Medica* imperială, China, 1505

„În farmacii [din China] – scria Milescu Spătarul – se vând foarte multe rădăcini de leac, dintre care unele nu se găsesc în

Europa”, ele făcând obiectul unui intens negoț, practicat fie pe mare, fie pe uscat, pe „drumul mătăsii” (13, pp. 48-50). Dar erau și situații inverse. Anumite remedii (opiatul *teriacă*, de pildă) erau aduse în China din Occident (448).

Cu toată admirația sa față de medicina tradițională chineză și față de leacurile naturale folosite în China, Milescu Spătarul avea o percepție extrem de negativă asupra „alchimiștilor” și „vrăjitorilor” chinezi care foloseau diverse droguri pentru prelungirea vieții. „În China se află mulți doctori alchimiști care zic nu numai că ar scoate aur din cositor și altele, dar că ei ar avea și leacuri prin care oamenii [pot] dobândi nemurirea; aceeași minciună sfruntată ca [a alchimiștilor] din țările europene...”

Vor trece două secole și jumătate până când un alt cărturar român, Mircea Eliade, va aborda din nou – evident, mult mai sistematic și fără antipatie – problema alchimiei chinezești și cea a drogurilor care prelungesc viața. Într-un tratat chinezesc antic (citat de Eliade), *Ts'an T'ung Ch'i* (*Unirea corespondențelor comparate*), scris de Wei Po-Yang (120-50 î.e.n.), se menționa: „Dacă chiar iarba *chii-sheng* [ginseng] poate prelungi viața,/ De ce nu încerci să pui *elixirul* [aurul alchimic] în gură?”. Alchimia, conchidea Eliade, era „una din numeroasele tehnici prin care chinezii – și mai ales taoiștii – căutau nemurirea”. Istoricul religiilor a trecut în revistă o întreagă mitologie a căutării de către chinezi a „drogului nemuririi” (14, pp. 12-13, 29-33).

Revenind la Nicolae Milescu Spătarul, acesta susținea, îndulcindu-și oarecum tonul, că doctorii și alchimiștii chinezi „cunosc foarte multe rădăcini și ierburi de tot felul, dar cea mai scumpă și cea mai lăudată rădăcină dintre toate este *ginseng*”. Această plantă originară din China, numită și „rădăcina vieții”, are proprietăți terapeutice deosebite. În două dintre principalele izvoare documentare folosite de Milescu, scrise de savantul iezuit Athanasius Kircher (*China monumentis, qua sacris qua profanis... illustrata*, Amsterdam, 1667) și de un discipol al acestuia, misionarul iezuit Martinius Martini (*Atlas Sinensis*, Amsterdam, 1655), planta chinezească *ginseng* (*Panax ginseng*) era confundată cu *mătrăguna* europeană (*Atropa belladonna*): „*Ginsen, ... mandragoram* nostratem credas”.

Interesant este faptul că Milescu Spătarul nu a preluat în lucrarea sa această eroare. Confuzia era cauzată, pe de o parte, de importanța majoră pe care o joacă rădăcina în cazul ambelor

plante medicinale, iar pe de altă parte, de faptul că ambele plante au rădăcină cvasi-antropomorfă. În studiul său „Mătrăguna și miturile «nașterii miraculoase»” (revista *Zalmoxis*, vol. III, 1940-1942), într-un capitol intitulat chiar „Mătrăguna și plantele magice în China”, Mircea Eliade a analizat originile confuziei dintre cele două plante psihotrope (15, pp. 383-386).

Revenind la lucrarea *Descrierea Chinei*, în capitolul privind „credința chinezilor”, Nicolae Milescu Spătarul vorbește despre confucianiști, budiști și taoiști. Aceștia din urmă ar fi niște „vrăjitori” fără Dumnezeu, niște nemernici hedoniști care ar căuta fără încetare „elixirul nemuririi”. Percepția cărturarului moldovean asupra drogurilor este una foarte negativă, fiind datorată unei perspective de natură etico-religioasă. „A treia treaptă sau cin – spune Milescu Spătarul referindu-se la taoism – este cea epicureană, care nu recunoaște nici pe Dumnezeu, nici pe idoli, ci învață doar că pe lume nu este nimic mai bun decât să petreci mereu. În legătură cu aceasta [taoiștii] au născocit droguri fără număr și mâncări pentru toate desfătările trupești și pentru petreceri, jurându-se că prin drogurile acelea se poate face ca omul să nu mai moară, și [de aceea] le caută mereu. Cea mai mare parte dintre ei sunt vrăjitori, iar credința sau cinul lor este cel mai rău și mai nemernic din toate câte se află în China” (13, p. 34).



16. Planta yingsu/mac (*Papaver somniferum*).
Ilustrație dintr-un tratat medico-farmaceutic chinezesc din 1691, din epoca misiunii diplomatice efectuate de Nicolae Milescu Spătarul în China

Totuși, când vorbea despre narcotice propriu-zise, Milescu își modifica în bine percepția. În regiunea Sian/Xi'an (la sud-vest de Beijing), de pildă, „în munți, crește un soi de iarbă – spunea Spătarul Milescu – pe care, dacă o mănâncă cineva, îndată îi alungă orice mâhnire și îi produce bucurie și râs" (13, p. 100). Descrierea calităților „ierbii" din China, făcută de Milescu Spătarul, seamănă cu cea făcută de Homer unui preparat opiaceu numit de el *pharmakon nepenthes* („remediu împotriva tristeții"):

Un leac ce-alină orice dor și jale,
Un balsam uitător de orice rele.
(*Odiseea* IV, 308)

Din păcate, Milescu nu a dat denumirea plantei psihotrope respective. Ar fi putut să fie cânepă sau mac. Aclimatizat târziu în China, macul (adus din India) apare în tratatele farmaceutice chinezești din secolul al XVI-lea – cum este *Bencao gang mu*, uriașa *Materia Medica* de 52 de volume scrisă de Li Shizhen în 1596 (448). Despre cânepa care crește în China, Nicolae Milescu spunea doar că era folosită de chinezi ca plantă textilă: „Se găsește și cânepă, din care [chinezii] fac haine" (13, p. 29). El se exprima la fel ca Herodot atunci când vorbea despre traci, cu vreo două milenii înainte: „Tracii își fac din cânepă haine" (*Istorii* IV, 74).

Dimitrie Cantemir: „Suc de mac și alte stupefiante"

Dimitrie Cantemir a stat vreo două decenii la Istanbul, în perioadele 1688-1690 și 1693-1710, fie ca student, fie ca ambasador (*capuchehaie*), fie ca ostatic. Și-a făcut studiile la Academia din Istanbul, printre alții, cu medicul savant Alexandru Mavrocordat Exaporitul. A fost lăsat ca ostatic de lux în capitala imperiului de către tatăl său Constantin, domnitorul Moldovei (de aici și numele turcizat de Kantemiroglu sau Kuçuc Kantemiroglu = „fiul cel mic al lui Cantemir"). Dimitrie Cantemir a reușit să observe și să studieze societatea turcească în cele mai mici detalii, inclusiv mentalitățile și moravurile epocii. Faptul este important. Lucrările sale despre turci și Imperiul Otoman au circulat în toată Europa (în rusă, latină și apoi în engleză, franceză, germană), învățatul fiind

ales membru al Academiei din Berlin (secția de orientalistică) la 11 iulie 1714.

Unele năravuri turcești, inclusiv consumul de excitante și narcotice (cafea, tutun, opium/afion/tiriac și hașiș), au fost un model pentru domnitorii, boierii și târgoveții români. „A bea cafea turcească", „a fuma ca un turc", „a face kyef", „a bea afion", „a umbla tiriachiu [= amețit]" etc. sunt expresii arhaice intrate în limba română. De pildă, prima atestare în cultura română a cafelei este o poveste legată de Înalta Poartă, relatată de Ion Neculce în *Letopisețul Țării Moldovei*. Pe la 1505, logofătul Tăutu – povestește cronicarul –, trimis ca sol la turci de către Bogdan-vodă, n-a știut cum să bea o *cahfè* oferită de vizirul de la Istanbul. El a închinat cu *cahfè*-aua, crezând că e vreun fel de rachiu: „Să trăiască împăratul și viziriul!". Logofătul Tăutu s-a fript cu cafeaua, „sorbind felegeanul, ca altă băutură" (16, p. 15). Istoricul Aurel Decei a contestat informația din cronica lui Neculce, susținând că în Turcia cafeaua ar fi fost introdusă cu vreo 50 de ani mai târziu, abia pe la mijlocul secolului al XVI-lea, pe vremea sultanului Soliman Magnificul (17). Adevărată sau nu, povestea logofătului Tăutu este simptomatică.



17. Servitori turci aducând unor dregători ciubuc, cafea, parfum de trandafiri și vas de afumare cu ambră. Ilustrație din volumul lui Giulio Ferrario *Il Costume antico e moderno*, Milano, 1828

Cea mai veche atestare documentară a unei *cahvenele* în București este din 1667, cu câțiva ani înainte de nașterea lui

Dimitrie Cantemir (18, p. 630). Denumirea de *cahvenea* provine, evident, din limba turcă, și anume din sintagma *kahve-khané* („casa cafelei") (19, pp. 386 ș.u.). La începutul secolului al XVIII-lea, Cantemir vorbește despre *kahvenelele* din Istanbul, numindu-le „cârciumi unde se fierbe și se vinde *kofe*". Vrând să sublinieze calitățile excitante ale cafelei, principele moldovean amintește de „duhul treaz" pe care îl conține. În cafenelele din Istanbul „se adună mai ales ostașii" care, bând cafele, „se pătrund de un duh treaz" (20, p. 227). Pentru europenii din acea epocă, pe când cafeaua conținea un „duh treaz", opiumul avea în sine, dimpotrivă, un „duh adormitor" (*virtus dormitiva*). Vorba lui Molière (*Bolnavul închipuit*, 1673), atunci când vrea să-și bată joc de medicii timpului său: „De ce opiumul produce somn? Pentru că el conține o putere adormitoare" (Act III, Scena III).

Imediat după a doua domnie a lui Dimitrie Cantemir (1710-1711) se instaurează pentru mai mult de un secol regimul fanariot în Moldova (1711) și în Țara Românească (1716). În acest „secol lung", o epocă extrem de importantă care a marcat evoluția ulterioară a României, domnitorii și boierii fanarioți au impus mentalități și moravuri care au dăinuit de-a lungul timpului. Unele au supraviețuit până astăzi. Consumul de excitante și de narcotice a fost unul dintre năravurile turcești care au prins rădăcini mai trainice în spațiul românesc anume în această epocă. Lucrările lui Cantemir referitoare la istoria și civilizația turcilor sunt esențiale și pentru că ele preced (și explică) epoca fanariotă din Țările Române.

*

* *

Fiind alcoolic, scrie principele moldovean Dimitrie Cantemir în *Istoria Imperiului Otoman*, sultanul Murad a emis în 1633 „un edict public, prin care a permis de a putea vinde și bea vin toți oamenii ori de ce stare sau condițiune ar fi ei". Și asta cu toate că a bea vin „este în contra legii [= religiei] muhamedane". A bea vin este considerat „un păcat" (*Coran* II, 216) și o „nelegiuire a Satanei" (*Coran* V, 92). „Dar pe cât era [sultanul Murad] mare amator de vin, pe atât era inamic de moarte al opiului și al tabacului, de aceea opri sub pedeapsa de moarte usul amenduror acestor obiecte. Ba ce e mai mult, el însuși a ucis cu mâna sa pe mai multe persoane, pe care le-a văzut sau mâncând opiu sau

fumând ori vânzând tutun" (21). Se spune că, în timpul acestei prohibiții, sultanul „a omorât până la 14.000 [de consumatori de opiu și tutun] în tot imperiul său [...], între cari au fost mulți generali și alți bărbați de posițiunea cea mai înaltă" (20, p. 389; 21, p. 378). Ianache Văcărescu (*Istoria othomanicească*, 1788-1794) a preluat aceste informații probabil de la Cantemir, rezumându-le în limba română a sfârșitului de secol XVIII: „Mulți arată că [sultanul Murad] era băutor [...]. Poprise cu iasac [= poruncă] tutunul și afionul. Au făcut omor și la multă sumă de oameni" (611, pp. 55-56).

„Există un preaslăvit verset al sultanului Murad – continuă Dimitrie Cantemir –, care, fiind într-adevăr căpetenia bețivilor, bătându-și joc de cei ce mâncau suc de mac și fumau tutun [...], zice acestea: *Ehlikeif olmak istersen bade nuș ol, bok ieme*, «Dacă vrei să fii cinstitor al veseliei, bea vin, dar murdărie nu mânca»." Ca să fie bine înțeles, Cantemir a continuat cu o explicație: „Murdărie [rus. *kal*] înțălegând că este sucul de mac și alte bomboane stupefiante" (20, p. 389). De regulă, pentru *opium* Cantemir a folosit sintagma „suc de mac", în rusă *makovîi sok*, având în vedere că turcescul *afyon* provine din grecescul *opion* – un diminutiv al lui *opos* („suc").

Cantemir și-a scris lucrarea în limba rusă, dar a transcris povața sultanului Murad și în original, în limba turcă. Or, atât *kal* în rusă, cât și *bok* în turcă înseamnă același lucru: „excremente, fecale". Virgil Cândea a tradus termenul printr-un eufemism: „murdărie". Cantemir a reluat sfatul rostit de sultanul Murad și în lucrarea sa *Istoria Imperiului Otoman*, în limba latină. În 1876, Iosif Hodoșiu a făcut o traducere mai corectă și mai directă: „Când vreți să fiți în voia bună, beți vin, și nu mâncați căcat" (21, p. 378). Interesant este faptul că și astăzi, în limbajul argotic, termenul englezesc *shit* (dar și cel franțuzesc, *merde*), în afară de înțelesul cunoscut, înseamnă și marijuana, hașiș etc., fiind și „o denumire generică dată drogurilor" (22).

*
* *

Cantemir a scris și despre modul în care își administrau opium dervișii, mai ales cei din secta *mevlevi*: „Iar cei [derviși din secta *mevlevi*] ce se abțin de la vin întrebuințează în mare măsură suc

de mac [rus. *makovîi sok*] și alt amestec alcătuit din mai multe lucruri (pe care îl numesc *berci*), de la care mai întâi le vine somn, apoi simt un fel de veselie și o înviorare a duhului" (20, p. 463). În legătură cu termenul cantemirian *berci*, putem presupune că Dimitrie Cantemir a scris greșit termenul turco-arăbesc care desemnează canabisul și hașișul: *bangh*, *banj*, *bandj* sau *bendj* (vezi și 23, p. 246). Probabil că termenul *bendj* a devenit *benci* și, prin corupere, *berci*. Fiind extras din canabis, hașișul se mai numește în limba arabă *ibnat al-qunbus*, adică „fiica plantei canabis" (3, p. 126).

Multe informații sunt livrate de Cantemir ca martor ocular, precum următoarea relatare despre un derviș opioman din timpul sultanului Mustafa al II-lea (1693-1703), adică dintr-o perioadă în care savantul moldovean se afla la Istanbul: „Eu însumi am văzut în zilele lui Mustafa sultanul pe un derviș [...] care mânca dintr-odată 60 de dramuri din cel mai ales suc de mac". Dervișul cădea într-o stare de „foarte adâncă tăcere, ca un mort", și „stătea așa cumplit timp de trei ceasuri, nemișcat și nesimțit, plecând capul în piept". „După aceea, ca deșteptat din somn, [dervișul] începea fie un cuvânt preafrumos de învățătură, fie versuri (care se numesc la el *gazal*) de dragoste (adică dragoste dumnezeiască, se înțelege), foarte plăcute, fie o istorie nemaiauzită, mângâioasă și de folos, care cuvântare continua vreo patru ceasuri și ceva."

Ca mulți cărturari din vremea sa care se referă la efectele diverselor substanțe narcotice, Cantemir este preocupat să-și convingă cititorii că intoxicarea cu „suc de mac" nu produce „vreo nebunie" sau alte tulburări ale minții specifice îmbătării cu băuturi alcoolice. Dimpotrivă, fiecare cuvânt rostit de opioman este „limpede și rodnic". „Niciodată n-ai fi remarcat vreo nebunie sau flecăreală și n-ai fi aflat [...] nici un cuvânt care să nu fie limpede și rodnic, prin deosebita importanță a sensului său și adâncimea învățăturii" (20, pp. 463, 389). Cronicarul român Ioan Canta încerca să sublinieze același aparent paradox referitor la opiomanul domnitor de la jumătatea secolului al XVIII-lea, Constantin Racoviță Cehan. Domnitorul moldovean „mânca afion dimineața și la vreme de chindii", spune cronicarul, și cu toate acestea „trebile și le căuta cu toată rândueala" (24).

Mărturiile lui Cantemir privind relația dervișilor turci cu opiumul la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea

sunt extrem de prețioase. Mai ales că sunt informații date de un martor ocular foarte scrupulos, și nu de un simplu colportor de zvonuri citite sau auzite. Problema este controversată. Chiar și un specialist în istoria utilizării narcoticelor, cum este Ernst Jünger, are opinii diferite în această privință. Jünger stabilește o scară de acceptabilitate a drogurilor în diverse epoci și spații culturale: de la „interdicție absolută" la „limitare", și de la „toleranță" la „favorizarea bucuriilor extazului". Dervișii ar intra în prima categorie. Aceștia, spune Jünger, „cad în stări extatice", dar „*numai* prin mișcare", prin dans, prin amețeala dată de dansul rotitor. „Dansul s-a dovedit a fi din vechime un mijloc [...] de «a-și ieși din fire»" (23, pp. 67-68).



18. Dans ritual al dervișilor rotitori din secta *mevlevi*.
Miniatură turcească de la jumătatea secolului al XVII-lea

În acest ultim punct, Jünger are dreptate. Dansul ritual (constând în învârtirea corpului, având piciorul drept ca pivot) și muzica ritmată joacă un rol major în ceea ce privește starea de extaz provocată dervișilor. Unii comentatori aseamănă și pun în legătură aceste (și multe alte) elemente rituale cu dansul și percuția practicate de șamanii triburilor prototurcice (25, pp. 250-254).

Și Cantemir vorbește despre „ieșirea din fire" a dervișilor rotitori aparținând diverselor secte. Din relatarea sa rezultă că a petrecut mult timp în compania lor: „Am privit foarte des exercițiul

acestor derviși când eram la Constantinopol și, deși n-am observat să se fi învârtit mai mult de șase ceasuri, sunt informat temeinic că foarte mulți dintre ei continuă acest joc atât de obositor și greu 24 de ore neîntrerupt, fără a se odihni cât de puțin". După multe ore de dans amețitor, dervișii, „cuprinși parcă de un duh necurat, se prăbușesc la pământ aproape morți" (20, p. 475). Sau, într-o altă formulare: „căzând la pământ, [dervișii rotitori] încep a scoate spume ca cei îndrăciți și rămân mult timp ca ieșiți din minte". În această stare de extaz, continuă Cantemir, dervișii „îl pot vedea pe Dumnezeu însuși așa cum este în sine" și „gustă și percep de mai dinainte fericirea veacului, fie a acestuia, fie a celui viitor" (20, p. 505).

Rolul extatic al dansului este indiscutabil, dar asta nu înseamnă neapărat că dervișii nu își administrau și unele droguri (încă o asemănare cu șamanii asiatici). În această privință, Cantemir este categoric, dar mai sunt și alte argumente. În același secol al XVIII-lea, baronul de origine maghiară François de Tott susținea și el că „toți dervișii" consumau opium în spațiile lor rituale (*Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, 1784) (3, p. 21). Un foarte important poet mistic anatolian, Kaygusuz Sultân Abdâl (sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea), revendicat de tradiția dervișilor *Bektașî* (a compus, de pildă, *Bûdalânâme*, „Cartea dervișului pribeag"), a fost un mare consumator de opium. Probabil că însuși numele poetului provine de la acest nărav. Sintagma *kaygusuz* („fără griji") era folosită de dervișii *Bektașî* pentru desemnarea opiumului (25, pp. 406-407).

Evident, nu numai dervișii consumau opium. Am văzut că, în 1546, naturalistul francez Pierre Belon susținea că mai toți turcii, și mai ales cei care pleacă la război, „cheltuiesc ultimul ban spre a-și cumpăra opium". În ceea ce-i privește pe militari, situația a supraviețuit până târziu. Chiar și în timpul războiului ruso-turc încheiat cu Pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774), pentru a fi mai combativi, soldaților turci li se distribuia o poțiune pe bază de opium numită *maslach* (403, p. 277). În afară de derviși, Cantemir se referea și la scriitori: „La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvârșit care să nu întrebuințeze acel suc de mac, ba chiar necontenit și într-o asemenea măsură, încât poate părea de necrezut omului căruia nu i s-a întâmplat să vadă acest lucru" (20, p. 463; vezi și p. 389).

Poeți, savanți, căpetenii militare, demnitari de toate rangurile, călugări derviși sunt exact mediile pe care le frecventa Dimitrie Cantemir în jurul anului 1700. În aceste condiții, ar fi nerealist să ne închipuim că tânărul Cantemir nu a încercat el însuși „suc de mac” pe propria-i piele, mai ales că era un fapt uzual în epocă, fără conotații morale. Cantemir a fost un mare admirator al medicului și alchimistului Jean-Baptiste van Helmont (1580-1644), numit în epocă *Doctor Opiatus* pentru teoriile sale de opioterapeut convins. În 1701, Dimitrie Cantemir a copiat de mână, la Istanbul, lucrarea *Ioannis Baptistae van Helmont, Physices universalis doctrina* (Frankfurt, 1682), redactată și publicată de fiul alchimistului.

Așa cum principele Dimitrie a scris o carte despre tatăl său (*Viața lui Constantin Cantemir zis cel Bătrân, domnul Moldovei*), Antioh a redactat și el un text apologetic despre viața tatălui său Dimitrie Cantemir (527). Principele era „atât de prețuit de toți miniștrii” de la Sublima Poartă, încât „manierele și firea lui veselă erau apreciate în cea mai aleasă societate din capitala [imperiului]”. Din aceeași lucrare aflăm că Dimitrie Cantemir se scula la 5 dimineața, iar primul lucru pe care îl făcea era să bea o cafea, „trăgând din narghilea, după obiceiul turcesc” (526, pp. 101, 255). Această formulare a fost preluată și de abatele Nicholas Tindal (1687-1774), care a prefațat și tradus în engleză lucrarea *Istoria Imperiului Otoman* (Londra, 1753) a principelui român (26; 526, p. 254). Probabil că și seara Cantemir se purta „după obiceiul turcesc”, așa cum îl descrie el însuși: „După cină și după ce au băut *cafe*, fumând tutun [turcii] se îndeletnicesc în convorbiri cumpănite, după cum le cere rangul și timpul” (20, p. 301).

Adesea, după cum relatează contemporanii săi (cronicarii Ion Neculce și mai ales Nicolae Costin), tânărul Cantemir era invitat la chefuri de către înalți dregători turci („agii”), pentru că acesta era un om inteligent și cult, dar și pentru că știa să cânte cu mare virtuozitate la instrumente (mai ales la *tanbur*, un fel de lăută) și din gură cântece turcești. „Așa știa a dzice [= a cânta] bine în tanbură – notează Ion Neculce –, că nici un țărigrădean nu putea dzice ca dânsul” (16, p. 179). „Fiind el [Dimitrie Cantemir] om isteț, știind și carte turcească bine – scrie la rândul său Nicolae Costin –, se vestise acum în tot Țarigradul numele lui de-l chemau agii la ospețele lor cele turcești pentru prieteșugu ce avea cu dânșii. Alții zic, știind bine [să cânte] în tanbur, îl chemau agii la

ospețe pentru zicături [= cântece]” (*Letopisețul Țării Moldovei*, 1711). De aceea, la Eminescu, Dimitrie Cantemir apare ca făurind planuri „din cuțite și pahară” (*Epigonii*, 1870).

Ștefan Lemny a observat că nu dispunem de nici o mărturie referitoare la Dimitrie Cantemir timp de cinci ani, între 1705 (anul redactării romanului *Istoria ieroglifică*) și 1710 (anul numirii sale pe tronul Moldovei). „Să se fi lăsat [Cantemir] prins cu mai multă voluptate de desfătările turcești?”, se întreabă retoric istoricul (526, p. 80). În mod evident, „la ospețele lor cele turcești” nu putea să lipsească *afyon*-ul („sucul de mac”).

Așa cum mai târziu nu putea să lipsească votca la ospețele din Rusia lui Petru cel Mare, unde s-a refugiat principele moldav după bătălia pierdută la Stănilești (1711). Dimitrie Cantemir era „iute la beție”, iar în tinerețe fusese „zlobiv [= rău] la beție”, cum ne asigură în *Letopisețul Țării Moldovei* Ion Neculce, care l-a urmat cam fără voie pe principe în exilul rusesc (16, pp. 182, 227). Uneori, seratele de la curtea țarului, la Sankt-Petersburg, sau de la curtea principelui Cantemir, la Harkov, o luau „foarte repede pe panta vulgarității, înecându-se în băutură”, cum notează un martor în epocă. Totuși, „beția era dușmanul de moarte” al lui Dimitrie Cantemir; după „un dezmăț necuviincios, [el] cădea la pat cincisprezece zile”, notează Antioh în biografia tatălui său (526, p. 108). În lucrarea *Descriptio Moldaviae*, scrisă în Rusia în perioada 1714-1716, Cantemir deplânge aplecarea spre băutură (vin, mai rar rachiu) a compatrioților săi: „De băutură [moldovenii] nu au prea multă greață, dar nici nu-i sunt plecați peste măsură. Desfătarea lor cea mai mare este să petreacă în ospețe [...] și să bea până ce varsă” (528, p. 208).

Johann Martin Honigberger: Opioterapie & homeopatie

În iarna anului 1940, Mircea Eliade a publicat în *Revista Fundațiilor Regale* cunoscuta sa povestire fantastică *Secretul doctorului Honigberger*. Nuvela a devenit celebră în lumea largă, fiind tradusă în mai multe limbi. Puțini cititori știu însă că la originea acestui personaj romanesc se află un personaj istoric. Eliade însuși l-a menționat ca atare într-o notă de subsol în cartea sa despre yoga din 1936 (28, p. 303, n. 3).



19. Johann Martin Honigberger în costum oriental.
Gravură realizată de artistul austriac Karl Mahlknecht, 1835 (30, p. 281)

Descrierea făcută de Eliade doctorului Honigberger, ca personaj de nuvelă, merită recitită: „Anevoie te puteai sustrage farmecului misterios al acestui doctor sas, doctor prin buna lui hotărâre, căci nu avusese, oficial, decât o diplomă de farmacist. Honigberger își petrecuse mai mult de jumătate din lunga lui viață în Orient. Ajunsese într-un rând medicul Curții, farmacistul, directorul Arsenalului și amiralul maharajahului Ranjit Singh din Lahore. De mai multe ori a adunat averi considerabile și le-a pierdut. Aventurier de mare clasă, Honigberger nu fusese niciodată, totuși, șarlatan. Era un om cultivat în foarte multe științe, profane și oculte, și colecțiile sale etnografice, botanice, numismatice și artistice au îmbogățit multe muzee ilustre" (29, pp. 248 ș.u.).

Este vorba, într-adevăr, de un farmacist sas, Johann Martin Honigberger, care s-a născut în 1795 la Brașov (Kronstadt). Orașul se afla atunci în Imperiul Habsburgic, dar el, când spunea „acasă", înțelegea „la Brașov, în Transilvania". A murit în 1869, în Transilvania – „țara mea natală", la Brașov – „scumpul și iubitul meu oraș natal". Din păcate, nici o stradă sau piață din oraș nu poartă numele marelui orientalist. Totuși, în casa în care a locuit, aflată lângă Piața Sfatului din Brașov, este astăzi deschisă o cafenea, nu întâmplător numită *Orient*.

Un biograf austriac, Constantin von Wurzbach, susținea în 1863 că J.M. Honigberger provenea dintr-o familie de evrei (684, p. 35), probabil creștinați. După absolvirea Liceului „Johannes Honterus” din oraș, tânărul Honigberger a intrat ucenic într-o farmacie din Brașov și apoi într-una din Bistrița. Există documente care confirmă faptul că în farmaciile din marile orașe transilvănene (Cluj, Brașov, Sibiu, Bistrița etc.) se foloseau remedii psihotrope încă din secolul al XVI-lea. Este vorba mai ales de *cannabis* și de *opium* (de regulă sub formă de *teriacă*).

„Aventurier de mare clasă”, cum îl descrie Mircea Eliade în nuvelă, dar nu „șarlatan”, Honigberger a devenit și un mare orientalist, botanist (a alcătuit și o *Materia Medica*), arheolog și colecționar de antichități. Timp de cinci decenii, acest „peregrin transilvan” a întreprins cinci călătorii în India, trei în Europa și una în Africa. În 1815, la vârsta de douăzeci de ani, Honigberger a traversat Bucovina, Moldova și Valahia, unde a rămas „timp de un an” (printre multe alte limbi știa și româna), în drum spre Orientul Apropiat (Istanbul, Damasc, Ierusalim, Cairo, Bagdad etc.), pentru ca în 1829 (cu exact un veac înaintea lui Mircea Eliade) să ajungă în India, la Lahore (în nord-estul Pakistanului de azi). Timp de patru ani a fost medicul principal la curtea maharajahului Ranjit Singh (1780-1839). Un bun exemplu de „multiculturalism și pluralism medical” de secol XIX, cum observă cercetătoarea Silvia Waisse (684, p. 50). Honigberger și-a publicat memoriile călătoriilor sale în Asia în germană (Viena, 1851) și în engleză (Londra, 1852, reeditate în 1905), sub titlul *Thirty-Five Years in the East*. Lucrarea a cunoscut recent o foarte bună ediție românească datorată indianistului Eugen Ciurtin (30).

Honigberger a fost un doctor care a aplicat principii homeopate într-o epocă de pionierat al disciplinei. „Numai dozele mici pot produce un efect medical real”, sună un principiu al farmacistului Honigberger, care în 1835 l-a vizitat la Paris pe Samuel Hahnemann, „părintele homeopatiei” (30, pp. 109, 182). Transilvania natală a lui Honigberger nu era o *pată albă* pentru doctorul homeopat Hahnemann. În perioada 1777-1779 el locuise la Sibiu (Hermannstadt) ca bibliotecar și medic personal al baronului Samuel von Brukenthal.

De asemenea, apoticarul brașovean Honigberger a fost un opioterapeut convins. El considera că opiumul (și morfina) este un remediu cvasi-universal. „Opiul e în Europa, ca și în India –

scria el în 1839 –, unul dintre cele mai importante mijloace curative.” Modelul său în această privință a fost medicul englez Thomas Sydenham (1624-1689), cel poreclit *Opiophilos* („iubitorul de opium”) pentru că încercase să absolutizeze opioterapia: *Nolem esse medicus sine opio*. Honigberger susținea că memoria doctorului Sydenham „ar trebui respectată” și protejată de cei care l-au stigmatizat numindu-l „șarlatan și criminal” (30, pp. 108, 180, 182, 292, 308).

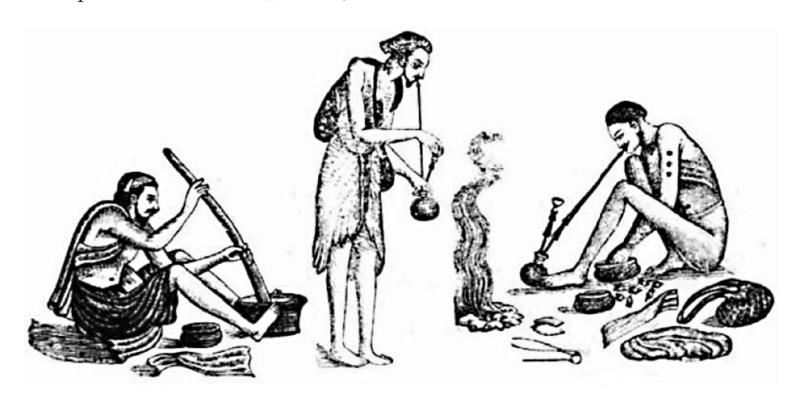


20. Droghist indian (*attar*). Gravură din volumul lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 (30, p. 291)

La Istanbul, Bagdad, Damasc, Kabul sau Lahore, Honigberger a studiat cu mare atenție (testând pe el însuși) remediile și substanțele psihotrope folosite de orientali (canabis, hașiș, opium, ciumăfaie, dar și alcool, tutun, cafea, ceai). Pe unele le-a preluat în practicile medicale, pe altele le-a descris în lucrările sale, în care a publicat și gravuri ce reprezintă fachiri preparând și administrându-și hașiș (*churrus*), extract de cânepă (*Cannabis indica*), infuzie de mac etc.

Mai mult decât atât, în perioada 1838-1841 a publicat în presa din Iași, în gazetele lui Gheorghe Asachi *Albina românească* și *Icoana lumei*, articole de popularizare a diverselor aspecte de etnografie orientală (27, pp. 316-317, 425-426; 30, p. 361). A contribuit astfel la modelarea imaginii Asiei în mentalul colectiv românesc într-o epocă destul de săracă în astfel de informații. Unele dintre articole erau nesemnate, altele semnate doar cu inițiale: I.H. (probabil „Ioan Honigberger”). Paternitatea lor a fost

stabilită (uneori presupusă) de Arion Roșu și Eugen Ciurtin. Printre articolele publicate la Iași au fost texte despre botanica asiatică și despre unele plante psihotrope, precum cafea („Kafeoa", 1840) și tutun („Tiutiunul seau tabacul", 1841; sau „Fumarea tiutiunului în statele unite de Nord-America", 1841), despre comerțul cu opium în China („Hina", 1840) etc. (404).



21. De la stânga la dreapta: ascet hindus preparând extract de *Cannabis indica* (*bhang*); indian islamic fumând hașiș (*churrus*) dintr-o narghilea specială (*hooka*); fachir preparând un extract din capsule de mac și fumând opium din *hooka*. Gravuri din cartea lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 (30, p. 292)

2. Romantici. De la Scavinski la Eminescu

„Daniil cel trist și mic”. Sinuciderea cu opium

Încercând să diferențieze portretul robot al poetului clasic de cel al poetului romantic, G. Călinescu scrie: „Clasicul bea lapte, apă de izvor, vin de Falern, ori mănâncă miere de Ibla și fructe. Romanticul consumă gin, opiu, ori bea apă din Lete, fiindcă el are nevoie de excitante, ori de analgezice ca să suporte sau să uite infernul vieții” (33, p. 17).

Și pentru tânărul Adrian Marino „stupefiantul este o descoperire a sensibilității romantice”. Este vorba de un articol publicat în *Vremea*, în 1944, anul în care Adrian Marino devine asistentul lui G. Călinescu. Scriitorii vizați de autor sunt S.T. Coleridge, Thomas De Quincey, E.A. Poe, Charles Nodier, Charles Baudelaire, Théophile Gautier, Alphonse Karr și Arthur Rimbaud. „Stupefiantele – susține Marino – sunt de dată destul de recentă în literatură, fiind introduse cam odată cu descoperirea Orientului, operă în mare parte a scriitorilor romantici din sec[olul] XIX. […] Poezia stupefiantelor, oricât ar părea de paradoxal, e strict europeană – literatura culturilor asiatice, în forma cel puțin în care punem noi problema, n-o cunoaște –, mai ales occidentală, și ea apare, în primul rând, ca o urmare a violentării acestei mentalități de către peisajul oriental în care imobilitatea fumătorului, reveria opiacee, viziunile somptuoase formează elementele tipice” (488, pp. 142-143).

Zeul viselor, Morfeu, zeul predilect al romanticilor, și-a împrumutat numele principalului alcaloid al opiumului. Întâmplător sau nu, morfina a fost izolată de farmacistul german F.W.A. Sertürmer în 1804, cam în aceeași epocă cu nașterea romantismului. În jurul substanțelor halucinogene, spune Ernst Jünger, se țese în Occident o întreagă „literatură proprie, pe care o putem urmări din perioada romantică până la *fin-de-siècle*” (23, p. 44).



22. *Scriitor romantic căutându-și inspirația în hașiș*, Școala franceză, cca 1849, Musée de la Ville de Paris / Archives Charmet / The Bridgeman Art Library

„Romanticii – constată la rândul său Arnauld de Liedekerke – găsiseră în paradisurile artificiale un răspuns la curiozitatea lor pentru stările neobișnuite, găsiseră drumul visului, o anume stimulare intelectuală. […] Decadenții, în schimb, prin fatalismul și simțul acut al zădărniciei oricărui efort, vor cere otrăvurilor să le întrețină nevrozele. Vor aștepta de la ele mai ales uitarea și moartea” (34).

*
* *

Un scriitor opioman a fost poetul Daniil Scavin (1805?-1837). Deși era „de neam român din Bucovina”, el și-a polonizat numele în Scavinski. Învățase „puțină botanică” și meșteșugul drogurilor „la Liov în Galiția”, de la o rubedenie spițer, după cum povestește Costache Negruzzi. În 1823 s-a stabilit la Iași. În acea perioadă – cum ne asigură Nicolae Iorga –, mulți farmaciști galițieni s-au stabilit în orașele moldovenești (629, p. 254).

Fiind „ipocondru” și depresiv, poetul Daniil Scavinski era complexat de statura sa „mai mică decât mică”. Evocându-l cu nostalgie în poemul *Epigonii* (1870), Eminescu i-a surprins în

doar două cuvinte principalele trăsături psihosomatice: „Daniil cel trist și mic”. A fost primul scriitor care a folosit termenul „romantic” în literatura română. A făcut-o în 1828, descriind priveliștile din Carpații Orientali: „Acolo sosind cu toții obosiți de osteneală/ Și pătrunși d-acea frumoasă, romanticească priveală” (mss. BAR nr. 423, F. 156-164; *Călătoria dumnealui hatmanul Constandin Paladi la feredeile Borsăcului*, 1828) (31, pp. 350-351).

Poetul romantic Daniil Scavin(ski) s-a sinucis la vârsta de treizeci și doi de ani, la Iași, în 1837, ingerând „o doză mare de mercuriu” și opium. Costache Negruzzi susține că a fost martor ocular la sinucidere. „Apoi [Scavinski] luă o lingură – scrie Negruzzi în 1838 –, o împlu dintr-o stecluță și o înghiți. În stecluță era opiu. Se lăsă pe o perină și adormi…” (32, p. 224)

Foarte probabil, în „stecluța” folosită de Daniil Scavinski se afla *laudanum* (opium dizolvat în alcool), *tinctura opii* sau „spirt de afion”, cum se mai numea această tinctură opiacee în Moldova secolului al XIX-lea. În 1813, de pildă, prima doamnă a Moldovei, Maria Callimachi, soția domnitorului, cerea de la o spițerie din centrul Iașiului „trei dram[uri] spirt de afion”. Mai devreme, pe la 1788, cum ne asigură un vechi manuscris românesc, un preparat opiaceu (*tiriak*) putea fi procurat direct „de la băcani” (35, p. 171). Oricum, pentru Daniil Scavinski, fostă „calfă de spițer” la Lvov, a fost ușor să-și procure *tinctura opii.*

Fiind „ipocondru”, poetul se îndopa cu diverse medicamente: „În toată dimineața, după ce sfârșea toaleta musteților – scrie C. Negruzzi –, [Scavinski] bea câteva pahare de dicoct; la tot ceasul lua hapuri și seara picături. Spițăriile stricându-i sănătatea, înghițeau puținii bani ce câștiga pentru că de multe ori îi lipsea pâne, iar medicamentele niciodată” (32, p. 224).

În plus, fiind probabil bolnav de sifilis (sfrență), Scavinski se trata cu mercur, fapt care îi afecta nu numai falnica-i mustață, dar și întregul organism. Vorba lui Flaubert: „Mercurul ucide boala și pe bolnav” (514, p. 92). Fapt despre care scrie, mai pe larg, și G.I. Ionescu-Gion în 1899, în *Istoria Bucureștilor*: „Cantitatea de argint viu ce s-a consumat în Țările Române din cauza medicinei băbești e colosală. Babele dau de multe ori mercur atât de mult, încât bolnavul murea cu entuziasm” (18, p. 588). „Mercurul – scrie la rândul său Vasile Voiculescu adresându-se țăranilor români – este leacul sifilisului (sfrenției). […] Nu se mai dă acum curat, pe

gură, cum se lua înainte, nici nu se mai fac afumări cu el. Mercurul este otrăvitor, atacă dinții, gingiile și mai ales rinichii" (505, p. 180).

Una dintre lucrările lui Scavinski, pierdută azi, este traducerea „din limba galicească", „în proază", a poemului *La mort de Socrate*, publicat de Lamartine în 1823. Mircea Anghelescu consideră că alegerea de către Scavinski anume a acestui subiect nu este întâmplătoare. Istoricul literar propune o interesantă paralelă („cât de timidă") „între gestul senin al filosofului [Socrate] care bea cupa de cucută sub ochii îndurerați ai discipolilor și acela al poetului nostru [Scavinski], ros de boală, care optează pentru aceeași liniște, căutată în lingura de opiu pe care o bea sub ochii nedumeriți ai singurului prieten care i-a rămas [= C. Negruzzi]" (515, p. 20).

Probabil că în cazul poetului otrava letală a fost mercurul, opiatul fiind doar un adjuvant pentru o moarte fără mari suferințe. Pentru ca drogul să fie letal, nu ar fi fost suficientă doar „o lingură de [tinctură de] opiu", cum notează Costache Negruzzi. Asta nu înseamnă că sinuciderea cu opium nu este posibilă. Încă de la începutul secolului al XI-lea, medicul persan Ibn Sina (Avicenna) recomanda supradoza de opium pentru *euthanasie* (*Canonul medicinei*, 1020).

În orice caz, pentru sinuciderea cu opium (sau cu hașiș), acesta trebuia ingerat, nu fumat. Supradoza de opium nu poate fi administrată prin inhalarea fumului. Corpul și mintea opiomanului se „decuplează" de realitate mult înainte de inhalarea unei doze letale. O probează un narcoman de talia lui Jean Cocteau: „Dacă auziți despre cineva: «X a murit pentru că fuma opium», să știți că e imposibil, că sub această moarte se ascunde altceva". Sau, în altă parte: „a nu se confunda fumătorul de opium cu opiofagul. Alte fenomene" (2, pp. 18, 82).

Apoticarul brașovean Johann Martin Honigberger a descris o sinucidere cu opium, pe la 1840, a unei femei din Punjab (nord-vestul Indiei). Ea a murit în pofida substanțelor antidot administrate de farmacistul sas. „Trecuse o oră de când [femeia] luase opiul și am găsit-o perfect conștientă – și a rămas așa până în ultima clipă. Stătea pe patul ei și mi-a povestit, calm, ce făcuse. Ca să nu pierd timp, am început să-i administrez câteva leacuri și am pus să fie transportată la spital. Însă nu se mai putea face

nimic – iar după ce a stat în capul oaselor vreme de douăzeci și patru de ore, s-a lăsat pe spate moartă, ca lovită de apoplexie" (30, p. 245).

Nu întotdeauna supradoza de opium este letală, chiar și ingerată fiind. Uneori pentru că supradoza este insuficient de mare, alteori pentru că este… prea mare. Se spune că, în 1848, Edgar Allan Poe ar fi încercat să se sinucidă administrâdu-și o cantitate enormă (o uncie) de opiat. Doza a fost atât de mare, încât a fost respinsă de stomac. Prin regurgitarea involuntară a narcoticului, sinuciderea a eșuat (36, pp. 693-694). Similar s-au întâmplat lucrurile peste un secol cu Arthur Koestler. În 1940, aflându-se la Lisabona și temându-se că va fi arestat și deportat de naziști, Koestler a încercat să se sinucidă înghițind mai multe cașete cu morfină. Primise aceste cașete de la prietenul său Walter Benjamin, care reușise să se sinucidă cu două luni înainte tot cu o supradoză de morfină. Involuntar, Koestler a vomitat hiperdoza de morfină, rămânând în viață încă aproape 43 de ani, până în 1983, când a murit tot prin sinucidere, administrându-și o supradoză de barbiturice.

Sinuciderea cu *laudanum* a fost destul de uzuală printre intelectualii din Europa secolului al XIX-lea. Voi da doar două exemple. Scriitorul francez Alphonse Rabbe (1784-1829) era un pesimist înrăit. El este autorul unui *Album d'un pessimiste*, publicat postum, în 1835. Fiind desfigurat de sifilis și dependent de opium, s-a sinucis în ultima zi a anului 1829, administrându-și o supradoză de *laudanum*.

Într-un mod asemănător s-a sinucis (în 1882) și dr. Eugen Rizu (căsătorit cu Corina Urechia, fiica lui V.A. Urechia), doctor farmacolog, decanul Facultății de Medicină a Universității din Iași și directorul laboratorului de farmacologie. Asistentul său, dr. Nicolae Leon, a redat întâmplarea în memoriile sale: „Încurcându-se cu banii facultății, a luat din laborator un flacon de 250 de grame de *laudanum*, l-a băut și s-a pus în pat să doarmă pentru totdeauna" (37, p. 101). Dr. Nicolae Minovici a menționat și el o sinucidere cu supradoză de *laudanum* a unui bărbat din București, în 1901, înregistrată la *Institutul Medico-Legal* (38, p. 13). Așa cum se va vedea peste câteva pagini, în noiembrie 1895 și Alexandru Odobescu a încercat să se sinucidă cu o doză forte de *laudanum*. Nereușind (organismul a regurgitat doza prea mare de opiat), s-a sinucis peste câteva zile cu o supradoză de morfină.

Consumul de *laudanum* și sinuciderea cu acest preparat opiaceu au intrat și în literatura română. În casa ziaristului Mircea Aldea, din piesa lui Alexandru Kirițescu *Gaițele* (1932), sticluța cu *laudanum* se ține la vedere, pe „măsuța cu medicamente" din salon. Pentru Mircea Aldea, tinctura de opium este un drog, o „băutură a uitării și a neantului". Din gelozie, soția sa, Margareta (care își administrează diverse narcotice: eter, bromură, laudanum etc.), se sinucide dând pe gât „un pahar plin" de *laudanum* (39, pp. 81-82).

Narcofilia în Europa secolului al XIX-lea

De pe la jumătatea secolului al XIX-lea, moda folosirii substanțelor narcotice (ca și alte năravuri) a început să vină în Țările Române nu de la Istanbul, ci de la Paris, Londra, Berlin și Viena. Afionul oriental începe să fie înlocuit de opiacee, precum morfina, izolată din opium în 1804. În secolul al XIX-lea Europa Occidentală a fost supusă mai multor valuri de narcofilie. În 1839, doctorul irlandez William O'Shaughnessy, stabilit la Calcutta, a publicat lucrarea *On the preparations of the Indian Hemp*, impunând canabioterapia în medicina europeană. Hașișul a început să fie folosit pe scară largă la Paris după ocuparea Algeriei de către francezi (războiul din 1830-1847).

Deja în prima ediție a *Encyclopedia Britannica*, din 1771, opiumul era prezentat benign, ca fiind o substanță „foarte apreciată", „unul dintre cele mai valoroase medicamente". În primele decenii ale secolului al XIX-lea, în marile orașe britanice (mai ales la Londra) „numărul opiomanilor amatori era imens", inclusiv printre muncitori (în special din Manchester), consemnează Thomas De Quincey, el însuși un „opioman nărăvit", cum se autodenumește. Și asta din pricină că, notează scriitorul englez, muncitorii erau săraci și apelau la „pilula de opium" luată de la spițerie pentru că, paradoxal, era mai ieftină decât alcoolul. „Fericirea putea fi cumpărată pe un penny și purtată în buzunarul de la vestă; extazul se lăsa închis într-o sticlă, iar seninătatea spiritului putea fi expediată cu diligența!", scrie Thomas De Quincey în 1821 (40, pp. 18, 38), iar Charles Baudelaire îl traduce în franceză și îl citează *in extenso* în 1860 (1, pp. 106-107). Într-o perioadă de

doar trei decenii (1830-1860), cantitatea de opium importată în Anglia se triplase. Circa 20% din totalul medicamentelor folosite în Anglia (inclusiv pentru copii) erau opiacee. Opiumul era adus din Imperiul Otoman, dar și din India și China, mai ales după cele două „războaie ale opiumului" purtate împotriva Chinei inițial de Anglia (1839-1842) și ulterior de Anglia și Franța (1856-1860).

Nu este întâmplător faptul că anume în această perioadă – de utilizare cvasi-populară a opiumului ca medicament (inclusiv ca sirop pentru copii) și ca stupefiant – a forjat Karl Marx celebra sa metaforă conform căreia religia ar fi „opium pentru popor" (în lucrarea *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, scrisă în 1843, dar publicată postum). Anume în acest caz, s-ar putea ca „opium" să fi însemnat pentru Marx nu atât „iluzie", cât „remediu". Ca un detaliu biografic, amintesc faptul că, în acei ani, însuși Karl Marx își administra opium ca să-și tămăduiască o infecție de piele (*carbuncul*). De curând, profesorul american Andrew M. McKinon a propus o nouă interpretare, mai nuanțată, a faimoasei metafore marxiste, considerând că paralela dintre religie și opium este înțeleasă astăzi (spre deosebire de jumătatea secolului al XIX-lea) prea „direct", prea „literal" și prea „negativ" (41). Ar trebui pus în ecuație și modul în care, în 1875, Friedrich Nietzsche („Notiz zu *Wir Philologen*", §5, 61, 162, 164) a văzut religia ca fiind „un opiat împotriva durerii și a greutăților vieții": „Văd religiile ca pe niște narcotice. Dar când sunt administrate unor națiuni ca germanii, sunt *otravă* pură. [...] *Mijloacele* pe care le folosesc oamenii *împotriva durerii* sunt deseori opiacee. Arta și religia aparțin opiaceelor reprezentării. Ele aduc armonie și alinare: fac parte dintr-o fază de remediu inferior pentru suferințele psihice" (619).

În paranteză fie spus, ironia sorții a făcut ca, după o sută de ani, ideologia marxistă însăși să fi fost taxată drept un soi de religie seculară, laică – o „religie politică", așa cum a fost definită (238; 591). Dar și drept o religie „narcotică", una care produce dependență și acționează ca un „drog al conștientului" (Czesław Miłosz, *The Captive Mind*, 1953) sau chiar ca un „opium al intelectualilor" (Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, 1955) (42).

Consumul de opium crescuse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ca urmare a stabilirii francezilor și englezilor în Indochina, dar și datorită valurilor masive de imigranți asiatici (chinezi, indieni, vietnamezi etc.) în Europa de Vest și SUA. Morfina a fost

izolată în 1804, dar utilizarea ei a crescut după inventarea seringii hipodermice în 1853. În timpul războiului franco-prusac din 1870-1871, morfina a fost folosită masiv pentru atenuarea suferințelor răniților, ca analgezic sau ca anestezic. Dar și ca remediu anti-depresiv. Similar se întâmplaseră lucrurile cu câțiva ani înainte în America de Nord, în timpul Războiului de secesiune (1861-1865).

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului XX, și în armata rusă au fost folosite diverse narcotice (morfină, de pildă), fie pentru stimularea militarilor trimiși în luptă, fie pentru tratarea răniților. După lăsarea la vatră, tinerii ruși intrau în sevraj și, pentru a compensa, își administrau hașiș sau opium (la țară) și cocaină (în marile orașe). Ba chiar, în Asia Centrală și de Nord, tinerii se intoxicau cu ciuperci halucinogene, de tip *muhamor* (muscariță), adică *Amanita muscaria* (563).

Diverse opiacee (laudanum, morfină etc.) vor fi utilizate abuziv în scopuri medicale. A fost un nou avânt (de data asta „popular") al opioterapiei în Occident. Nu este de mirare faptul că, de pildă, în romanul *Erewhon*, publicat de englezul Samuel Butler în 1872, pacienții dintr-un ținut utopic își tratează „toate bolile capului, interne sau externe", cu *laudanum* (44, p. 155). Titlul acestui „roman fantastico-umoristic" comentat cu entuziasm de Mircea Eliade la șaptesprezece ani (*Universul literar*, nr. 10, 9 martie 1924) este o anagramă a cuvântului englezesc *nowhere* („nicăieri"), în sensul titlului *Utopia* (gr. *ou topos* = „loc care nu există"), forjat de Thomas Morus în 1516 (45, p. 156).

Trecuseră trei secole de când alchimistul elvețian Paracelsus inventase un miraculos remediu terapeutic (*laudanum paracelsi*, opium dizolvat în alcool) și două secole de când medicul englez Thomas Sydenham încercase să impună opioterapia radicală: *Nolem esse medicus sine opio.* Așa cum am văzut, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, farmacistul brașovean J.M. Honigberger (la rândul său un opioterapeut) era empatic cu doctorul Sydenham (numit pe nedrept „șarlatan și criminal"), susținând că memoria lui „ar trebui respectată" (30, pp. 108, 308).

Abia la sfârșitul secolului al XIX-lea medicii au început să vorbească în mod serios despre fenomenul de „dependență de opium". Cu această ocazie, pe lângă problemele medicale au apărut și cele sociale și morale. Ba chiar și probleme legislative, fiind promulgate legi care vizau controlul traficului de opium și al folosirii lui.

Era însă prea târziu. Consumul de narcotice din secolul al XIX-lea (mai ales de opium și morfină) devenise subiect literar, iar literatura stupefiantelor a trezit curiozitatea cititorilor și a încurajat la rândul ei consumul de stupefiante. Realitatea și ficțiunea s-au potențat reciproc. Iată ce scria la sfârșitul secolului al XIX-lea un doctor francez care a studiat morfinomania: „Cunosc pagini scrise de marii noștri romancieri care au făcut mai mult pentru dezvoltarea dependenței de morfină decât toate celelalte cauze la un loc" (Henri Guimbail, *Les morphinomanes*, 1891) (3, p. 51).

Anestezii și remedii: Carol Davila, Titu Maiorescu, Carmen Sylva

În secolul al XIX-lea narcoticul începea de multe ori prin a fi folosit ca remediu farmaceutic și continua prin a fi utilizat ca provocator al „beției albe". Este cazul, de pildă, al scriitorilor romantici britanici Samuel Taylor Coleridge, Thomas De Quincey și Walter Scott, care au luat *laudanum* inițial ca să-și trateze durerile (reumatice, stomatologice și, respectiv, abdominale) și au ajuns să fie opiomani împătimiți.

Un dentist american, Horace Wells, a folosit primul, în 1846, substanțe anestezice precum gaz ilariant (protoxid de azot), eter și cloroform. Experimentând pe el însuși anestezicele, a devenit eteroman și s-a sinucis curând, în 1848. În acea perioadă, în 1847, este atestată și prima anestezie cu eter din spațiul românesc, la Spitalul Militar din Timișoara. Efectele calmante ale eterului erau cunoscute în Țările Române. Într-o nuvelă a lui Nicolae Filimon (*Nenorocirile unui slujnicar*, 1861) se recomandă „sticluța de eter" pentru situațiile în care sunt iritate „nevrele" [= nervii] (602, p. 279). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe lângă eter încep să fie folosite și alte substanțe narcotice ca anestezice în operații chirurgicale sau intervenții stomatologice: cloroform, morfină, cocaină.

Pe la 1867, chiar și în trusa farmaceutică a unor boieri moldoveni se găseau câteva doze de morfină și o seringă hipodermică (691, p. 214). Un medic parizian îi ușura lui Alexandru Odobescu nevralgiile cu morfină. Poate din 1867, când savantul a organizat pavilionul românesc din cadrul Expoziției universale de la Paris, fie din 1880, când Odobescu a ocupat postul de secretar de legație

la Paris. Regina Elisabeta, scriitoarea Carmen Sylva, era tratată cu cloral (un sedativ puternic) după o intervenție chirurgicală în 1882 și cu cloroform, pentru extracții stomatologice, în 1884: „Elisabeta extras trei dinți – nota lapidar regele Carol I în jurnalul său –, operație îngrozitoare, cloroformul nu a avut efect, ea are dureri enorme” (46, pp. 130, 273).

Lui Carol Davila, când îi era rău, i se făceau injecții cu morfină și i se dădea să inspire „ether”. Așa s-a procedat, la cererea sa, și la 24 august 1884, ziua morții sale (48, p. 175). Se pare că remediile i-au fost administrate prea târziu. Farmacistul și medicul reformator a murit la doar cincizeci și șase de ani. În paranteză fie spus, Carol Davila fuma dintr-o frumoasă narghilea orientală, cu vas de porțelan, aflată acum în colecția *Muzeului de Istorie a Moldovei* (vezi 453, ilustrația 13).

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, Carol Davila a lansat pe piața farmaceutică românească o rețetă de tinctură de opium, care a devenit foarte populară sub numele de „Picăturile lui Davila” sau „Picături de Davila”. Remediul a fost folosit împotriva holerei, a crampelor stomacale și a durerilor în general. Radu Rosetti își amintește că, în adolescența sa, când s-a declanșat holera din 1868, părinții săi amenajaseră la conacul lor de la Căiuți (jud. Bacău) un loc de îngrijire preventivă pentru țăranii de pe moșie. „Leacul sigur împotriva molimii”, pe care îl primea fiecare om de rând, consta dintr-un „număr de picături de laudanum disolvate în oareșicare câtime de apă de mintă concentrată” (621, p. 54).

Iată cum descrie acest opiaceu doctorul (și prozatorul) Vasile Voiculescu într-o carte (din 1935) de popularizare a produselor farmaceutice, intitulată *Toate leacurile la îndemână*: „[Opiumul] este un leac care alină durerile, însă e foarte otrăvitor. De la farmacii nu se dă decât cu rețeta medicului. În casă poate să se găsească sub formă de tinctură antiholerină sau *Picăturile lui Davila*. Un om mare poate lua de 3 ori pe zi câte 10, 15 picături la o lingură cu apă pentru alinarea durerilor de pântece și vărsăturilor” (505).

În România, „Picăturile de Davila” au fost foarte utilizate, inclusiv la tratarea copiilor, până târziu, spre sfârșitul anilor 1960. „În copilăria mea – scrie Ioana Pârvulescu –, pentru durerile de burtă existau încă miraculoasele «picături Davila». Copiii nu prea aveau voie să le folosească, dar, numărate cu mare atenție și parcimonie pe un cub de zahăr, le-am primit în câteva rânduri,

iar efectul lor a fost uluitor: îți luau într-adevăr durerea cu mâna” (504).

Au fost unii care i-au contestat lui Carol Davila meritul de a fi descoperit celebrul remediu opiaceu, spunând că doctorul și-a însușit meritele altuia. În 1869, de pildă, în publicația *Ghimpele* a apărut o epigramă nesemnată prin care se puneau în gura lui Davila următoarele vorbe:

Picături de choleră, invenție faimosă
De'a ei descoperire dreptul mi-am însușit,
Și mulți cu mintea slabă crezură astă farsă,
Dându-mă pe mine drept mare iscusit.
(*Ghimpele*, 5 iunie 1869)

De-a lungul secolelor, de la Paracelsus încoace, mulți au inventat diferite forme de tinctură de opium (*laudanum paracelsi*, *tinctura opii*, *spirt de afion*, *picături de Davila* etc.), dar erau diverse rețete, cu diverse ingrediente (opiumul era invariant) amestecate în diverse proporții.

În octombrie 1885, Maiorescu nota în însemnările sale zilnice că împotriva durerilor stomatologice a fost anesteziat de dentistul său german din București cu „injecțiuni subcutanate locale cu cocaină” (47, p. 312). Pe 18 iunie 1889, Titu Maiorescu a fost operat de aterom, fiind anesteziat cu „spray de eter” și „injecție de cocaină”. Întâmplător, era a doua zi după înmormântarea lui Eminescu. „Operația a început – notează detaliat Maioreascu în jurnal – cu o foarte slabă injecție de cocaină la baza ateromului (fără durere), apoi peste o minută spray de eter dintr-un irigator de cauciuc peste aterom. [...] În timpul operației încă de vreo cinci ori s-a pus vată cu cocaină peste rană.” După operație, Maiorescu fumează cu nesaț o țigară (48, p. 247).

În fine, sărind peste un secol, Mircea Cărtărescu era convins că analgezicele cu care își trata în 1996 durerea de măsea conțineau „și-un bob de opiu în ele”, ca „magiunul” lui Pașadia (49, p. 460). La rândul său, Allen Ginsberg și-a relatat într-un poem (*Gaz ilariant*, 1958) *trip*-ul experimentat de el în fotoliul unui dentist, fiind anesteziat cu gaz ilariant („pășind în afara universului/ cu ajutorul Oxidului de azot/ care anesteziază spiritul conștiință”) și cu novocaină [= noua cocaină]: „În fotoliul dentistului durerea

cumplită devine realitate/ novocaina apare și ea în ciclu" (509, pp. 102-103).

Bineînțeles că, pentru românii de rând, anestezierea durerilor de măsele cu morfină sau cocaină nu era uzuală la sfârșitul secolului al XIX-lea. În acea epocă, I.L. Caragiale îl făcea pe „Catindat" – un personaj dintr-o mahala bucureșteană – să-și aline durerea de măsea „magnetizându-se strașnic cu rom jamaică", așa cum îl învățase „unul de la percepție". Nae Girimea, „frizer și subchirurg", îi tratează „Catindatului" durerea cu „picături de rădăcină de clește" (glumă de mahala), scoțându-i o „măsea nevinovată" cu cleștele, fără să-i administreze vreun pic de anestezic (*D'ale carnavalului*, 1885) (125, pp. 225 ș.u.). Un alt personaj caragialean de mahala, domnișoara Porția Popescu, își trata durerile de dinți cu nicotină, ca oamenii de la țară. Ea „a contractat de mult obiceiul fumatului" din cauza „durerilor prea frecvente de măsele" (*Groaznica sinucidere din strada Fidelității*, 1897). Se zice că „i-a trecut cu desăvârșire durerea de măsele" abia după ce a încercat să se sinucidă cu fosfor („gămălii de chibrituri"), plămădit „într-o cinzeacă de rachiu de drojdii" (***50***).

În aceeași epocă, personajele medicului Cehov foloseau în Rusia cam același tip de remedii. Cel puțin așa apare în nuvela *Ah, măseaua!*, scrisă în 1886. Pe Serghei Alekseici Dîbkin îl dor dinții. „Bucătăreasa îl sfătuiește să-și clătească gura cu rachiu, mamaia zice să țină la obraz hrean ras cu gaz, sora îi recomandă apă de colonie amestecată cu cerneală, iar tușica i-a uns gingiile cu iod." Dat fiind că în urma acestui tratament (pseudo)medical Dîbkin „s-a tâmpit și urla ca un apucat", el a luat în considerare alte două metode: „să-și repeadă un glonte în creier sau să golească pe nerăsuflate trei sticle de coniac" (***52***). Cum Dîbkin n-avea revolver, a apelat până la urmă la cea de a doua soluție.

Și pe gazetarul Tomiță, un personaj odontofob dintr-o povestire a lui I.L. Caragiale (*Duminica Tomii*, 1909), îl doare o măsea. Și el vrea să-și tragă un glonte în cap: „E de nesuferit [durerea]!... mă-mpușc!". Până la urmă își învinge spaima de dentist, fiind convins de protagonistul poveștii cu următorul argument: „Cu metodele de astăzi, nu simți [extracția] nici cât o pișcătură de purece" (51, p. 264). Într-adevăr, la începutul secolului XX (mai ales la Berlin, unde și-a scris Caragiale nuvela), dentiștii aveau

la îndemână un set întreg de anestezice stomatologice foarte puternice: cocaină, morfină, eter, gaz ilariant etc.

Un remediu popular pentru nevralgiile stomatologice era tamponarea măselei dureroase cu vată muiată nu în cocaină (ca pe vremea lui Titu Maiorescu), ci în spirt. Este, într-un fel, „prima beție" de care a avut parte pe la începutul anilor 1950 adolescentul Șerban Foarță: „Ci mai'nainte/ cu mult să intru în vreun birt,/ când mă durea câte-un biet dinte,/ prin vata, înmuiată-n spirt,/ aveam să iau la cunoștință/ care e gustul de alcool" (410, p. 53).

Țăranii români, dar și târgoveții, își potoleau durerile de măsele cu tutun (440), cu alcool (vezi expresia populară „a trage la măsea"), dar și cu ajutorul unei plante psihotrope, care nu întâmplător se numește *măselariță* (*Hyoscyamus niger*). Iată două rețete „pentru durerea măsălilor", de la începutul secolului al XIX-lea, găsite în arhiva folcloristului moldovean Artur Gorovei: „Asupra măsălei ce sufiri să se aplice o picătură unt [= extract] de masalari[ță]"; sau „În un vas cu cărbuni aprinși să se presară un dram [de] sământă de masalari[ță] și [...] deasupra lui, cu gura deschisă să se așăză patimașul, învălindu-și capul până geos cu un lucru mai gros, pentru ca aburii să nu se răsufli, ci să meargă drept în gură, după cari se va contini durerea" (54, p. 235).

Alexandru Odobescu: Supradoză de morfină

Morfinomania se răspândește și în saloanele pariziene și berlineze, în mediile artistice și boeme. Din remediu psihiatric miraculos, morfina devine drog. Marile orașe românești nu au rămas neatinse de acest nărav. Doctorul Nicolae Leon povestește despre utilizarea morfinei în cercurile mondene ale Iașiului anilor 1880 – vezi în volumul său de memorii (*Note și amintiri*, 1933), capitolul „În societatea unor morfinomane din Iași" (37, pp. 201-205). La rândul ei, referindu-se în *Amintiri* la modul cum chefuiau noii ciocoi ai Moldovei, Maria Cantacuzino vorbește despre abuzul de alcool, morfină și cocaină: „În nopțile biblice și în diminețile limpezi specifice Moldovei, șimiul [= *shimmy*], foxtrotul, cocteilurile, morfina, cocaina și tot ce urmează după ele fac ravagii cu insolența sfruntată caracteristică parvenitului" (608, p. 92).

În literatura română, una dintre victimele morfinomaniei a fost Alexandru Odobescu. Așa cum am văzut, un doctor parizian i-a prescris un tratament antinevralgic cu morfină. O gută rebelă, tratată cu morfină, scrie Nicolae Manolescu, „stă la originea groaznicului viciu". Odobescu se plângea și de nevralgii reumatice: „Am o durere reumatică insuportabilă deasupra sânului drept – scria el în 1889. Sunt niște junghiuri ascuțite care mă chinuie fără încetare". Fiind prea multe, remediile pe care și le administra devin „spurcăciuni": „Sunt încă tare ostenit de chininele, morfinele, antipirinele și alte spurcăciuni înghițite în boala mea", îi scria Odobescu lui Simion Mehedinți în martie 1894 (534, pp. 247, 446).

Din bogata corespondență ținută în franceză cu soția sa Alexandra (Sașa) Prejbeanu (fiica lui Pavel Kiseleff), unele scrisori, cele foarte intime, însemnate cu formula „pour toi", au fost în general distruse de ei. Aceasta a fost înțelegerea dintre soți. Totuși, câteva epistole de acest gen au supraviețuit, dar sunt mai greu de înțeles pentru că, așa cum remarcă Nicolae Manolescu, „în unele locuri limbajul este aluziv sau codificat". Într-o astfel de epistolă din anii 1880, care s-a păstrat în pofida faptului că pe ea scria „pour toi seule", Odobescu îi trimitea Sașei (care se întorcea din Rusia) un mesaj în care actul erotic era asociat cu cel narcotic: „Nu de durere vreau să te aud gemând și să te simt contorsionată în prima zi a revenirii tale aici. Eu nu sunt morfina, ci ceva mult mai bun, care va servi la injecții și, pentru a le face, există gata pregătit un ac frumos și gros, care te va penetra, nu mai puțin ca morfina. El te așteaptă cu o vie nerăbdare" (5, pp. 323-325). Avea dreptate Emil Cioran să scrie undeva că „adevărul despre autor se află în corespondența, nu în opera sa".

Mircea Cărtărescu se arăta indignat de „biografiile șablonizate și falsificate ale scriitorilor români", având „sentimentul că ți se vinde o butaforie" când se vorbește, de pildă, despre „olimpianismul lui Odobescu", „fără să se sufle o vorbă despre sinuciderea lui din dragoste și despre morfinomania sa" (6, pp. 95-99). Nu știm cu exactitate adevăratul motiv al sinuciderii lui Odobescu. O combinație nefericită de încurcături financiare și probleme sentimentale. Femeia pe care a iubit-o în ultimii ani din viață a fost Hortensia Racoviță (1864-1953), nepoata baronului moldovean Keminger de Lippa. Căsătorită întâi cu Al. Davila (fiul lui Carol Davila),

apoi cu Dumitru Racoviță, „femeia fatală" era mai tânără cu treizeci de ani decât savantul arheolog. „Femeia pe care o dumnezeiam", cum spunea Odobescu. Ea a refuzat să se căsătorească cu „amantul ridicul și batjocorit", cum îl descrie I.L. Caragiale, cu „amantul bătrân", cum îl descrie G. Călinescu. Într-o ultimă depeșă, scrisă înaintea sinuciderii, el îi mărturisea prietenului Anghel Demetriescu că iubita i-a fost „adevăratul mormânt al inteligenței, al iluziilor, ba chiar al vieții", făcându-l să cedeze în fața „ușurinței și vulgarității simțurilor". I.L. Caragiale a relatat în presă frământările erotice din ultimii cinci ani din viața lui Odobescu (*Gazeta poporului*, 16-17 noiembrie 1895). Sursa lui a fost un prieten comun („un izvor nu se poate mai autorizat"), al cărui nume dramaturgul nu a vrut să-l dezvăluie. Abia Șerban Cioculescu a stabilit identitatea „amicului": Anghel Demetriescu (55, p. 135).

Odobescu a decis să se sinucidă în casa lui din București, în noaptea de 5 spre 6 noiembrie 1895, la vârsta de șaizeci și unu de ani. Încercarea a fost însă ratată. Caragiale a descris această scenă macabră: „Ajuns acasă, Odobescu scrise câteva scrisori; apoi luă o doză forte de laudanum. Rezultatul acestei prime încercări [de sinucidere] fu la timp combătut; îngrijirile îngerului păzitor [= soția sa] îl scăpară de data aceasta". În privința sinuciderii propriu-zise, Caragiale nu ne spune nimic, considerând că „amănuntele [sunt] deja destul de bine cunoscute în privința ultimelor momente ale nenorocitului erou" (56, p. 90).

La prima încercare de sinucidere, ca să fie sigur de efectul letal, Odobescu a ingerat o doză mare (70 g) de opiaceu. „Zece cai de le-aș fi dat 70 gr. de laudanum – a comentat ulterior dr. Măldărescu – și pe toți îi omoram." Efectul a fost paradoxal. Tocmai pentru că doza înghițită de savant a fost atât de mare, organismul a regurgitat-o. Episodul a fost descris, în jurnalul său, de un tânăr discipol al savantului, istoricul Teohari Antonescu: „Odobescu s-a sinucis. Ceea ce pot ști exact asupra lucrului e următorul: înainte încă de concurs îmi spunea el: «dacă n-aș avea concursul tău m-aș omorî, așa sunt de necăjit în familie». Peste două zile a luat 70 grame de laudanum și fiindcă medicamentul era foarte tare [...] l-a vărsat tot. A plâns doamna Odobescu, s-a rugat de el și astfel a luat contra otravă și a scăpat. Când am fost la el și i-am cerut să facă ceva pentru mine, doamna îmi spunea că a avut dispepsie, că limba i se umflase, că nu poate vorbi

deloc și nu simte. [...] După prima încercare [de sinucidere] el s-a făcut bine. [...] Sub imboldul lui, doamna [Odobescu] a chemat pe mama Racoviceoaiei [= mama Hortensiei Racoviță], profesoara, directoarea de la școala de fete, externat, și a rugat-o să primească pe Odobescu de ginere că ea, femeia legitimă, va cere divorțul și va lăsa stăpână absolută pe Racoviceoaia. Mahalagioaica a făcut gură, că a dezonorat «scârnavul bătrân» pe fată, că e corupt, un stricat – gura ei a fost așa de mare că Odobescu a auzit de unde era și a intrat în odaie. Probabil o fi fost ceartă. Odobescu venind cu ultima speranță de a pune mâna pe femeia asta, [Hortensia] Racoviță, pe care o iubea, s-a stins, s-a prefăcut că e vindecat de orișice iubire și ca semn de vindecare i-a spus doamnei Odobescu să se ducă liniștită la Curtea de Argeș, că el nici nu se mai gândește deloc la «femeia infamă și ingrată». Doamna Odobescu a ascultat și seara primește telegramă din București că Odobescu e în agonie. Când a ajuns în [str.] Cuza Vodă el era mort" (538).

Până la urmă, Odobescu s-a sinucis pe 8 noiembrie 1895 (va muri după o agonie de două zile), injectându-și o supradoză de morfină. De data aceasta, el și-a luat toate măsurile de precauție. Pentru a procura o cantitate letală de morfină, a recurs la un truc ieftin. „Introducând pe rând doi medici pe intrări deosebite [ale casei] – scrie G. Călinescu –, acest erou de roman sentimental colectă o suficientă doză de morfină și se sinucise" (57, p. 353).

Din aceste puține informații putem trage totuși câteva concluzii. În primul rând, Alexandru Odobescu cunoștea în București cel puțin doi medici de la care își procura narcoticul. În al doilea rând, știa să-și facă singur injecțiile cu morfină și, în plus, știa care este supradoza letală (***58***). Putem de asemenea conchide că Odobescu își administrase atât laudanum, cât și morfină. Din fragmentul de scrisoare erotico-narcotică redat mai sus (Odobescu către soția sa) ar rezulta faptul că nevasta lui Odobescu împărtășea cu scriitorul viciul morfinomaniei. Alexandra (Sașa) Prejbeanu i-a supraviețuit până în 1922. În ultimii ei ani de viață – susține G. Călinescu –, fiica lor Ioana îi injecta morfină de patru ori pe zi (57, p. 354).

În fine, trebuie spus că, în epocă, gestul lui Odobescu nu a fost unul singular. Dintr-o statistică a sinuciderilor realizată de Nicolae Minovici la *Institutul Medico-Legal* rezultă că în decada 1891-1900 în București au fost înregistrate trei sinucideri cu supradoză de morfină, toți trei fiind bărbați. Evident au fost mai multe, pentru că, în mod straniu, sinuciderea cu morfină a

lui Al. Odobescu din noiembrie 1895 nu a fost înregistrată ca atare la *Institutul Medico-Legal* (59, p. 13).

*
* *

În 1873, ca arheolog, Alexandru Odobescu a purtat – așa cum am văzut – o polemică publică cu Cesar Bolliac pe tema narcoticelor cu care se intoxicau în Antichitate geto-dacii. Cesar Bolliac susținuse că dacii inhalau fum de „mac și cânepă mai ales". Respectiva „buruiană narcotivă" (*sic!*) nu era doar aruncată în foc sau pe pietre încinse, pentru a fi inhalat fumul (cum au descris Herodot și alți istorici antici), ci și fumată în lulele de lut. Astfel de pipe fuseseră descoperite de Bolliac în săpături arheologice din Muntenia. Prin urmare, a conchis Bolliac, termenul *kapnobatai*, folosit de Strabon (*Geografia* VII, 3, 3) pentru a-i denumi pe preoții traci, ar trebui tradus nu prin „cei care umblă prin fum", ci prin „cei care umblă fumând [din lulele]" (*Trompeta Carpaților*, 1873).

Alexandru Odobescu a contestat într-un pamflet concluziile lui Bolliac. Tracii inhalau într-adevăr fumul unor plante halucinogene, a susținut Odobescu. Nu este nici un dubiu în această privință. Dar nu folosind lulele. El a considerat că Cesar Bolliac are halucinații, lăsându-se purtat „prin regiunile închipuirii" de „fumuri archeologice ce ies din lulele prehistorice" (*Columna lui Traian*, 1873).

Soarele negru al melancoliei lui Eminescu

Eminescu a fost un oniroman. Opera sa este profund onirică. „Turma visurilor mele eu le pasc ca oi de aur" (*Memento mori*, 1872). O turmă de vise. Un șir neîntrerupt. Vis după vis și vis în vis. Lumea și ființele care o populează nu sunt decât creații onirice ale lui Dumnezeu. Omul eminescian este „visul unei umbre și umbra unui vis", trecând prin „universul cel himeric", care – la rândul lui – este un „vis al neființei". Existența – un joc pervers de halucinații senzoriale și mintale, „un vis sarbăd". „Viața-i o baltă de vise rebele."

A fi? Nebunie tristă și goală;
Urechea te minte și ochiul te-nșală;
Ce-un secol ne zice ceilalți o deszic.
Decât un vis sarbăd, mai bine nimic.

Văd vise-ntrupate gonind după vise,
Pân' dau în morminte ce-așteaptă deschise,
Și nu știu gândirea-mi în ce să o stâng:
Să râd ca nebunii?... Să-i blestem? Să-i plâng?
(*Mortua est!*, 1871)

„Un roi de visuri", conchidea G. Călinescu (*Opera lui M. Eminescu*, 1934), care încerca să explice „descântecul" eminescian, „puterea narcotică" a versului prin „capacitatea de dormitare" și de visare a poetului (60, p. 291). Narcoticele sunt prezente în scrierile lui Eminescu. Destule elemente sunt numite sau doar sugerate: „dumbrăvi de laur", „lunci de dafin", zborul printre stele al prințului după ce a băut din „paharul somniei", „stânci de smirnă", miros de ambră – „nectarul cel adormitor al Orientului", „Toma [Nour] sta visând pe patul lui și fumând în lungi sorbituri din un ciubuc lung", „se cutremură corpul de plăcere" după ce a băut „vin [vechi] ca chihlimbarul transparent" etc. La Eminescu, vântul aduce balsamuri afrodiziace: „Eu te cer [...]/ De la vântul ce lovi/ Bălsămind al meu obraz" (*Azi e zi întâi de mai*, 1876). Florile de tei sunt somnifere și onirogene, provocând „visuri ferice": „Adormi-vom, troieni-va/ Teiul floarea-i peste noi,/ Și prin somn auzi-vom bucium/ De la stânele de oi" (*Povestea codrului*, 1878); sau „Adormind de armonia/ Codrului bătut de gânduri,/ Flori de tei deasupra noastră/ Or să cadă rânduri-rânduri" (*Dorința*, 1876). Pe când „iarba narcotică" – așa cum o numește G. Călinescu (57, p. 464) – provoacă halucinații auditive:

Și prin vuietul de valuri,
Prin mișcarea naltei ierbi,
Eu te fac s-auzi în taină
Mersul cârdului de cerbi.
(*O, rămâi*, 1879)

*
* *

Pentru Titu Maiorescu, „nevropatia” poetului „se poate urmări în linie ascendentă”, având cauze ereditare: „Dacă a înnebunit Eminescu, cauza este exclusiv internă, este înnăscută, este ereditară”, scria Maiorescu în 1889, imediat după moartea poetului. Cu alte cuvinte, nu viața sa neregulată (abuz de excitante, extenuare, astenie, insomnie etc.) i-ar fi provocat nebunia, cum susțin unii, ci invers. „De altminteri – conchidea Maiorescu –, și în vremea în care spiritul lui era în vigoare, felul traiului său făcuse pe amici să se teamă de rezultatul final. Viața lui era neregulată; adesea se hrănea numai cu narcotice și excitante: abuz de tutun și de cafea, nopți petrecute în citire și scriere, zile întregi petrecute fără mâncare, și apoi deodată, la vreme neobișnuită, după miezul nopții, mâncări și băuturi fără alegere și fără măsură; așa era viața lui Eminescu. Nu această viață i-a cauzat nebunia, ci germenele de nebunie înnăscut a cauzat această viață” (*Eminescu și poeziile sale*, 1889) (441, pp. 113-114).

La sfârșitul lunii iunie 1883, Mihai Eminescu a suferit cunoscuta cădere psihică. În numărul din iulie al revistei *Literatorul*, Alexandru Macedonski s-a grăbit să publice nefericita-i epigramă:

Un X…, pretins poet – acum
S-a dus pe cel mai jalnic drum…
L-aș plânge dacă-n balamuc
Destinul său n-ar fi mai bun.
Căci până ieri a fost năuc,
Și nu e azi decât nebun.

Din partea lui Macedonski (Macabronsky, cum l-a numit I.L. Caragiale) a fost o provocare stupidă, care a declanșat un imens scandal în societatea românească. „Apariția epigramei – remarcă pe bună dreptate Iulian Costache – a impus o schimbare a stereotipiilor [din presă]. De la despărțirea de Eminescu s-a trecut la despărțirea de Macedonski” (61, p. 196).

În toamna anului 1883, Mihai Eminescu a fost internat în sanatoriul bucureștean „Caritas”, din strada Plantelor nr. 9. Era prima clinică particulară de boli mintale din București, înființată în 1877 de dr. Alexandru Suțu, strănepotul ultimului domnitor fanariot al Țării Românești. Aici, dr. Suțu l-a tratat pe poet –

susține G. Călinescu – „cu cloral[hidrat] și morfină”. Într-adevăr, se pare că acestea erau remediile administrate alienaților, după cum susținea psihiatrul George Miletciu la sfârșitul secolului al XIX-lea: „brom[ură], injecții de morfină, cloralhidrat” (62). „Sub imperiul otrăvii din sânge – scrie G. Călinescu –, Eminescu, delirând, se lăsă în voia halucinațiilor minții sale.”

O invenție relativ recentă, *hidratul de cloral* (sau *cloralhidrat* sau simplu *cloral*) a fost folosit în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ca analgezic, somnifer și sedativ (așa cum am văzut mai sus, chiar pentru regina Carmen Sylva). Necunoscându-i-se corect proprietățile psihotrope, cloralul a fost greșit prescris, mai ales la utilizări de durată. El provoacă o mare dependență și are efecte negative asupra stării psihice. Friedrich Nietzsche a fost una dintre victimele cunoscute ale cloralului, dar nu singura. Aflându-se în recluziune într-un sanatoriu psihiatric, Antonin Artaud – tratat cu cloral – s-a sinucis în 1948 administrându-și o doză letală din acest sedativ. Un istoric britanic al utilizării narcoticelor, Robert Hines-Davenport, a întocmit o listă scurtă de intelectuali afectați de cloral: „Lui Friedrich Nietzsche [cloralul] i-a accentuat nebunia, lui Dante Gabriel Rossetti și Evelyn Waugh le provoca halucinații paranoice, iar lui André Gide i-a distrus memoria. Un prieten al lui Rossetti își amintește de una din tentativele acestuia de a renunța la cloral: «vocea slabă care implora, tonul îndurerat, trupul epuizat și creierul care cerea să intre în inconștiență»” (64).

În luna noiembrie 1883, Eminescu a fost mutat la sanatoriul de boli mintale de la Oberdöbling, de lângă Viena, condus de dr. Heinrich Obersteiner, prieten cu Sigmund Freud. Poetul român a stat în acest sanatoriu vreo jumătate de an, până în primăvara lui 1884. Probabil că în ospiciul vienez a fost tratat cu substanțe psihotrope similare cu cele de la clinica bucureșteană a doctorului Suțu. Psihanaliza, ca metodă de diagnosticare și terapie, încă nu se născuse. De altfel, în iunie 1885, la circa un an după ce Eminescu a părăsit sanatoriul, tânărul doctor Freud (avea atunci douăzeci și nouă de ani) a început să lucreze chiar la sanatoriul Oberdöbling. Într-o scrisoare din 8 iunie 1885, adresată logodnicei sale Martha Bernays, Freud i se plângea că alienații mintali de la sanatoriu nu sunt tratați cu metode psihiatrice, ci doar cu remedii medicamentoase și chirurgicale. „Tratamentul medical [la sanatoriul Oberdöbling] este redus, scria Freud. Se limitează la tratament

intern sau chirurgical, de altminteri totul constă în supraveghere, îngrijire, masă, iar bolnavii sunt lăsați să se manifeste singuri” (65).



23. Ospiciul de la Oberdöbling, lângă Viena, cca 1883, anul în care Mihai Eminescu a fost pacient al acestui stabiliment

Din păcate, Freud n-a menționat în scrisoarea sa ce „tratament intern” li se administra pacienților de la Oberdöbling. Știm doar că în acei ani se folosea morfina și că atât Heinrich Obersteiner (până în 1886), cât și Sigmund Freud (până în 1887) erau entuziasmați în ceea ce privește „miraculoasele” efecte ale cocainei injectabile asupra neurasteniei și depresiei psihice severe (***579***). În 1883-1884, Freud își trata cu cocaină propriile sale depresii: „Mă aștept [ca această substanță] să își câștige locul în terapeutică [psihiatrică] alături de morfină și chiar deasupra acesteia. [...] Iau doze foarte mici [de cocaină] împotriva depresiei [...] cu cel mai strălucit rezultat”; sau „La ultima depresie severă am luat din nou coca și o mică doză m-a ridicat în înălțimi într-un fel minunat. Tocmai sunt ocupat adunând bibliografie pentru o odă în cinstea acestei substanțe magice” (529, p. 272). „Oda” la care se referea Sigmund Freud a devenit în epocă un celebru studiu, *Despre cocaină* (1884), care a fost urmat de altele două: *Contribuții la cunoașterea acțiunii cocainei* (1885) și *Cocainomanie și cocainofobie* (1887).

*
* *

La începutul secolului XX, junimistul George Panu își aducea aminte că în anii 1870 lui Eminescu „i-a plăcut băutura”. Și tot Panu nota că în epocă se răspândise legenda neîntemeiată conform

căreia membrii *Junimii* „iubesc orgiile și se dedau la petreceri și beții" (673, pp. 185, 525). În 1925, cu puțin timp înainte de a muri, Ioan Slavici a vorbit despre legenda abuzului de alcool practicat, chipurile, de Mihai Eminescu: „Înainte de a fi fost [Eminescu] lovit de crunta lui boală [1883], n'aș putea repeta ceea ce am auzit spunându-se despre el, că ar fi adică strașnic băutor de alcool […]. După ce a scăpat din primul atac al boalei lui [1884], nu e de mirare că oameni, care se gândeau mai mult la plăcerea lor, decât la sănătatea poetului, să-l fi tras prin diferite localuri și să-l fi îndemnat să vorbească sub excitațiile alcoolului" (547, pp. 307-308). În anii maladiei poetului (1883-1889), prietenii îl țineau la curent pe Titu Maiorescu, scriindu-i ba că Eminescu „își scaldă necazurile cu ceva vin" (Petru Missir, 1884), ba că pe poet „nu-l [mai] stăpânește patima băuturii ca mai înainte" (Miron Pompiliu, 1886) (630, p. 398). În ceea ce privește relația lui Eminescu cu cafeaua și tutunul, vezi *infra*, capitolul „Tutunul – «un stupefiant poetic»".

În primăvara anului 1889, după aproape cinci ani de chinuri psihice și mutări dintr-un ospiciu de alienați mintal în altul, Eminescu a fost reinternat în același sanatoriu bucureștean „Caritas" de pe strada Plantelor, unde a fost tratat de același doctor Alexandru Suțu, probabil cu aceleași remedii. Diagnosticul pus de dr. Suțu sună teribil: „alienație mintală în formă de demență" (630, p. 441). Eminescu a murit după trei luni, după ce „poetul petrecu – în formularea frustă a lui G. Călinescu – câteva luni de visare demență euforistică și viziuni paradiziace, unice clipe de adevărată fericire în viața sa zbuciumată" (80, pp. 293-294, 319). Călinescu sugerează în aceste rânduri că poetului i s-au administrat anumite substanțe onirogene și euforizante.

Ar fi interesant de văzut ce remedii psihiatrice ar fi putut folosi Alexandru Suțu în cazul lui Eminescu, pe lângă morfină și cloral, amintite deja de G. Călinescu. Într-o prezentare istorică a tratamentului psihiatric din România (*Soarta alienaților din vechime și până azi*, 1895), dr. George Miletciu, directorul ospiciului din Craiova, susținea că în secolul al XIX-lea, în epoca de pionierat a psihiatriei românești, bolnavii mintal „erau domoliți prin hașiș și opiu în doze masive" (66). Nu împărtășesc opinia cercetătoarei Constanța Vintilă-Ghițulescu conform căreia, în jurul anului 1800, „rețetele de leac, atât de numeroase și transmise de la o generație la alta",

nu prevedeau în spațiul românesc „nici un fel de remediu pentru sminteală” (67).

Într-un studiu publicat în 1870, un alt doctor român, Nicolae G. Chernbach, a descris remediul psihiatric aplicat unei paciente de la azilul Mărcuța care suferea de „manie furioasă hysterică”: „injecții subcutanate cu morfină” (643). El aplica metoda de tratament stabilită de dr. John Conally, profesor la Universitatea din Londra, specialist în tratarea diferitelor forme de melancolie, de la *religious melancholy* la *suicidal melancholy* (644).

Psihiatrul Alexandru Suțu a folosit și el stupefiante pentru tratarea alienaților mintal. Într-un studiu din 1869 privind *Tratamentul alienațiunii mintale*, dr. Suțu enumera următoarele remedii psihotrope, în termenii lui, „medicamente care lucrează asupra organului cerebral”: (injecții cu) morfină, *beladonă* (mătrăgună), *Datura stramonium* (ciumăfaie), (inspirații cu) cloroform și „de preferință opium”.

Dr. Suțu folosea, pe lângă alte plante psihotrope, și mătrăguna. Nu este de mirare. Mătrăguna făcea parte din farmacopeea „medicinii romantice”. Pe la 1810, dr. Samuel Hahnemann, inventatorul homeopatiei și oaspete al baronului Samuel von Brukenthal la Sibiu, considera mătrăguna plină de virtuți terapeutice, inspirându-se din lucrările lui Paracelsus și J.-B. van Helmont (68, p. 178). Mistica Hildegard von Bingen susținea în secolul al XII-lea că mandragora vindecă melancolia (*Physica* 1, 56). De fapt, ar trebui să ne întoarcem la medicina antică, la Pliniu cel Bătrân, care recomanda *mandragora* (muiată în vin) ca leac pentru eliminarea excesului de „bilă neagră” (*melancholia*) (*Naturalis Historia* XXV, 94, 150) (69, p. 229). Pentru medicul roman Celsus „există o altă formă de nebunie (*insaniae*), care se manifestă prin depresie (*tristitia*) și care pare să fie cauzată de «bila neagră» (*bilis atra*)” (*De Medicina* 3, 18, 17).

După cum am văzut, Alexandru Suțu folosea ca tratament psihiatric „de preferință opium”, cu care – conchidea el – s-au înregistrat „de mai multe ori adevărate succese”, mai ales în cazurile de melancolie maladivă. Nu era o mare descoperire medicală. Încă Paracelsus recomanda opiumul (*laudanum paracelsi*) ca remediu împotriva bolii *melancholia*. Dar chiar și în Țările Române, cum ne asigură un manuscris din secolul al XVIII-lea, narcoticele opiacee erau lăudate că vindecă „melahonia” (*sic!*) și

„fantazia sau turburarea gândurilor” (mss. BAR nr. 3083, din 1766). La începutul aceluiași secol, Dimitrie Cantemir folosea un limbaj asemănător pentru a defini *melanholia*: „boala de voia rea, pătimirea întristării”, *nebunia*: „întunecarea minții” și *ypohondria*: „boala care sminteşte fantezia” (*Istoria ieroglifică*, 1703-1705).

Dizolvat probabil în alcool, opiumul (*laudanum*, pe românește: „spirt de afion”) era remediul folosit de dr. Suțu cu predilecție și încă în doze care creșteau progresiv „până la 6-10 grame într-o zi” sau chiar „până la 10-12 grame într-o zi”, cum nota el însuși. „Acțiunea acestei substanțe [opium] – scria dr. Suțu – ne pare a avea o acțiune specială în cazuri de melancolie; el [opiumul] tonifică sistemul nervos, totodată micșorează sensibilitatea lui morbidă. Modul în care întrebuințăm această substanță constă în a prescrie în prima zi un sfert de gram care merge crescând din zi în zi până la 6-10 grame într-o zi. Am avut ocazia să notăm de mai multe ori adevărate succese” (*Tratamentul alienațiunii mintale*, 1869) (63, pp. 98-99). Doctorul Suțu a scris aceste rânduri cu 14 ani înainte de declanșarea crizei psihice la Mihai Eminescu.

Important este faptul că Eminescu nu l-a consultat pe doctorul Alexandru Suțu abia în ziua declanșării crizei, la 28 iunie 1883. „Din însemnările private ale poetului – observă inspirat Ilina Gregori – rezultă că el îl frecventase pe dr. Suțu dinainte de criza din iunie 1883” (70, p. 277). Într-adevăr, poetul îl vizita pe Alexandru Suțu pentru ca acesta să-i prescrie (și să-i vândă) anumite sedative. O adnotare personală a lui Eminescu din primăvara anului 1883 consemnează una dintre vizitele sale la psihiatru: „La d-rul Suțu să-mi dea ceva calmant, 10 fr[anci]” (71).

Un nepot al lui Ioan Slavici, Ioan Russu-Șirianu (colocatar în București cu Slavici și cu Eminescu în anii 1882-1883), a descris una dintre „crizele crâncene” pe care le traversa poetul, criză la care a fost martor: „Pleoapele, ridicate în sus, au pierit ca înghițite de frunte. Albul ochilor este mare, mare, holbat, ca la cei ce se îneacă. Își izbește pumnii în tâmple [...]. [Eminescu] umbla năuc, cu pasul strâmb, de ici-colo, prin încăpere. [...] Deodată s-a întors, și-a înfipt mâinile în păr, ochii se cască într-o spaimă grozavă. O ia la fugă pe scări. Era acum ca posedat. Alerga să scoată parcă demonul înfipt în carnea lui. [...] Aud un șoptit. Cumplit șoptit: «– Smulge-mi capul...»”. În astfel de cazuri, Eminescu „se scormonea

în vestă și înghițea niște buline”, probabil unele prescrise de dr. Alexandru Suțu (630, p. 335).

Ne putem întreba ce „buline” își administra poetul? Ce „calmant” cumpăra Eminescu de la dr. Suțu cu 10 franci, o sumă considerabilă în epocă? Poetul îl vizita pe doctorul psihiatru ca să-și trateze „morbul melancoliei”, probabil cu un opiaceu sau vreun alt remediu psihotrop amintit mai sus. În termenii lui Robert Hines-Davenport, opiumul a fost „echivalentul victorian al antidepresivelor moderne” (64). Peste aproape un secol, în 1973, Arșavir Acterian, vorbind în jurnalul său despre morfinofilia unui alt poet melancolic, prietenul său Emil Botta, îl aseamănă pe acesta din urmă cu Mihai Eminescu. Fiind, ca și Eminescu, „disperat”, „răvășit de suferințe”, „aproape descompus” și „aproape nebun”, Botta, ca și Eminescu, ajunge „să se narcotizeze – spune Acterian – în momentul când se vede încleștat de nefericire” (72, p. 367).

Studiindu-i viața și opera, doctori de specialitate (psihiatrul Ion Nica, medicul neuropatolog Ovidiu Vuia ș.a.) i-au pus poetului un diagnostic sumbru: psihoză maniaco-depresivă (73). Romanticii i-au găsit acestei cumplite maladii o denumire ceva mai gingașă, în orice caz mai eufonică: *melancolie*. Diagnosticul și-l pusese Eminescu însuși într-un poem compus în 1876, cu câțiva ani înainte de criza psihică propriu-zisă:

Dar eu sunt melancolic
Și nu știu să răspund.
Nu pot să-mbrac în glume
O taină ce ascund.

(*Tu cei o curtenire...*, 1876)

Uneori poetul reușea să-și valorifice în mod creator depresia psihică:

Dar atuncea greieri, șoareci,
Cu ușor-măruntul mers,
Readuc melancolia-mi,
Iară ea se face vers.

(*Singurătate*, 1878)

Alteori era complet răvășit de bezna generată de „Soarele negru al melancoliei” (în formularea lui Gérard de Nerval). 1876 este și anul în care a compus copleșitorul poem *Melancolie*, în care își recunoaște toate simptomele maladiei:

> În van mai caut lumea-mi în obositul creier,
> Căci răgușit, tomnatec, vrăjește trist un greier;
> Pe inima-mi pustie zadarnic mâna-mi țiu,
> Ea bate ca și cariul încet într-un sicriu.
> Și când gândesc la viața-mi, îmi pare că ea cură
> Încet repovestită de o străină gură [...].

Citit la *Junimea*, poemul *Melancolie* a declanșat vii emoții. „[Este] într-adevăr un fel de nebunie în toată această neagră viziune [din poem] – i-a spus Titu Maiorescu lui Mite Kremnitz –, dar e o nebunie plină de spirit” (630, p. 262).

3. Decadenți & Simboliști. De la Macedonski la Minulescu

Alexandru Macedonski: „Vis de opium”

Într-un studiu recent, Mihai Zamfir a observat că unele tabuuri din literatura română ar fi căzut odată cu opera lui Alexandru Macedonski, care i-a anticipat astfel pe literații secolului XX: „Presimțind pentru viitorul apropiat o nouă etică proprie literaturii, [Macedonski] a descris scene de sexualitate dezlănțuită, de neconceput în literatura de până atunci (vezi acuplările frenetice din *Idile brutale* și din *Thalassa*), a făcut mai ales elogiul exaltat al corpului uman; atras de frumusețea efebilor, și-a permis să fie cel dintâi scriitor român apologet al homosexualității masculine (e foarte probabil ca, în grupul *Literatorului*, s-o fi și practicat, după cum ne încredințează unele mărturii); și-a mărturisit chiar discret preferința pentru acest fel de iubire, precum în poezia *Lui Catalo Pol*” (74).

Mihai Zamfir are dreptate, dar el enumeră doar tabuuri cu conotații sexuale, omițând să amintească și un alt tabu literar (fără astfel de conotații) pe care Macedonski l-a aruncat în aer. Poetul simbolist a fost primul care a compus în mod fățiș literatură despre narcotice și provocată de acestea. După părerea lui Adrian Marino, cel care a inaugurat la noi „literatura stupefiantelor, ca procedeu artistic de factură romantică”, a fost Alexandru Macedonski. Poetul a fost influențat de Théophile Gautier (*La pipe d'opium*, 1838; *Le hachich*, 1843; *Le Club des hachichins*, 1846) și de Charles Baudelaire (*Du vin et du hachich*, 1851; *Les Paradis artificiels*, 1860). Într-o „nuvelă originală” de tinerețe, scrisă în 1875, Macedonski descrie „un june palid la față”, Constantin, care plonjează în „lumea viselor hașișului” după ce a înghițit una dintre „pilulele de hașiș ușor aurite”, păstrate cu grijă într-o „mică

bombonieră de argint cizelat" (75, p. 311). Povestirea a rămas inedită în arhiva familiei, fiind publicată postum, abia în 1967 (75, p. 630). Foarte probabil, junele din nuvela *Visele hașișului* este un *alter ego* al lui Macedonski, personajul și autorul având aceeași înfățișare și aceeași vârstă, douăzeci și doi de ani.

De unde ar fi putut prelua Macedonski astfel de deprinderi, la o vârstă atât de fragedă? Poate din călătoriile sale prin Europa (Austria, Elveția, Italia), în perioada 1870-1873, în timpul cărora a întâlnit, cum singur se exprimă, tineri vicioși care trăiau „numai din orgii". Adolescent fiind (șaisprezece-nouăsprezece ani), el a încercat să reziste tentațiilor: „Eu însă nu fac parte din acei desfrânați,/ De bani și sănătate ce se-ntorc ruinați" (76, p. 98).

Este un motiv epic și etic cunoscut, pe care l-a poetizat în epocă (mult mai expresiv) și Mihai Eminescu, deplângându-i pe „junii corupți", cu „spirite-amețite", „sânge putrezit" și „simțul leșinat", tineri cu mintea „de patimi îmbătată", „ucisă de orgie", „putredă de spasmuri" și „arsă de beție" (*Junii corupți*, 1869).

*
* *

„Macedonski experimenta de timpuriu, literar vorbind [*sic!*] – subliniază Adrian Marino –, senzațiile onirice artificiale" (93, p. 180). Opiumul nu era pentru el un simplu euforizant sau un stimulent al imaginației, ci abstragere din real și refugiu într-un soi de „paradis artificial", în spațiul oniric și-n uitare. Sintagmele-cheie sunt la Macedonski „vis de opium" și „opiumul uitării":

Și pe-al meu chip, ce-n umbră zace,
Un fel de vis de opium trece
Din al oglindei luciu rece.
(*Rondelul oglindei*, 1919)

Fiind „spirit abil, în căutare de originalitate, cu tendința spre exotism", comentează Marino în 1944, Macedonski a realizat „valoarea euforică a stupefiantului, relativ târziu însă, prin poezia franceză, parnasiană în special, care cultiva «japonezeriile»". *Rondelul opiumului* este, pentru Adrian Marino, un element de sincronizare cu cultura europeană: „Prin el poezia noastră însușindu-și o

atitudine europeană" (488, p. 149). În *Rondelul opiumului*, narcoza este asociată cu Orientul (China), fiind descrisă *in crescendo*, de la faza inițială, a desprinderii treptate a opiomanului de realitatea dureroasă („Scăpat de chinul zbuciumării"), trecând prin cea a calmării gândurilor și simțurilor („Senin ca după-un meterez"), până la „slava îmbătării" de la miezul nopții, faza halucinațiilor, și apoi faza finală, a amneziei totale:

Iar când sosește-al nopții miez
Ce-l urcă-n slava îmbătării,
Deplin se dă halucinării
Ce-atunci e singurul său crez,
Fumându-și opiumul uitării.
(*Rondelul opiumului*, 1920)



24. Alexandru Macedonski. Desen de Iosif Iser, cca 1910-1915

Macedonski descrie ca un extatic lunga pipă pe care o foloseau boierii români: „Rezemat de mescioară, tradiționalul ciubuc de iasomie, terminat la partea superioară printr-o colosală imomea de chihlimbar, legată în aur și înconjurată cu peruzele și safire, așteaptă, aproape stins, buzele menite să-l reînsuflețească, și să împle odaia cu nouri albaștri" (57, p. 528).

De altfel, martorii îl descriu folosind și el acasă o (port)țigaretă orientală, din lemn de abanos cu inserții de sidef: „[Macedonski] fuma mult – și nu din țigarete obișnuite. Avea o țigaretă mai lungă, groasă, cu sidefuri încrustate în eben, o țigaretă specifică

din Orient, căreia orientalii îi zic «imomea»”. În orice caz, mai toți martorii care-l descriu fumând nu uită să menționeze „lăcomia”, „nesațiul” și „voluptatea” cu care poetul inhala fumul narcotic. Dumitru Teleor, de pildă, susținea că tânărul Macedonski și-a compus multe poezii așezat la o masă din vestita cafenea bucureșteană Fialkowski, „fumând cu lăcomie din țigareta sa istorică de chihlimbar galben”, despre care poetul spunea că ar fi aparținut unui rege al Poloniei (94).

Rămâne să ne întrebăm ce narcotic fuma poetul Macedonski cu aceste pipe și țigarete speciale. Tutun? Opium? Hașiș? Tutun amestecat cu opium sau hașiș? Un discipol al său, poetul simbolist D. Karnabatt, vorbea despre „divinul narcotic”, fără să-l numească însă: „[Macedonski] fuma mult, foarte mult, sorbind adânc, cu nesațiu, din divinul narcotic, pe când privirile îmbătate se pierdeau în nourul transparent de fum albastru ce-i înconjura figura. Fumând, părea un pașă poet, visător și voluptuos, din *O mie și una de nopți*” (76, p. 343). Să nu uităm de relația de prietenie dintre Alexandru Macedonski și opiofilul Alexandru Bogdan-Pitești, mecena și poet decadento-simbolist la rândul său. A debutat în *Literatorul* la începutul anului 1895. Este cel care i-a finanțat și prefațat lui Macedonski volumul de versuri în limba franceză *Bronzes*, apărut la Paris în 1897 (660).

*

*   *

După o lungă perioadă de recluziune în închisorile comuniste, Adrian Marino a publicat două volume esențiale despre poetul simbolist (*Viața lui Alexandru Macedonski*, 1966; și *Opera lui Alexandru Macedonski*, 1967). La Chicago, în mai 1968, Mircea Eliade citea cu nesaț „excelenta biografie a lui Macedonsky, de A. Marino” (95, p. 589). Istoricul literar relua astfel cele două lucrări despre Macedonski, rămase inedite, compuse de el în anii 1944-1947, când a fost asistentul lui G. Călinescu la catedra de *Istorie a Literaturii Române* de la Universitatea din București. Modelul călinescian privind *Viața…* și *Opera lui Mihai Eminescu* pare evident.

Anii 1966-1967 au marcat începutul scurtei epoci de „liberalizare” a regimului comunist din România. Și totuși, lui Adrian Marino

i-a fost dificil în acea perioadă să vorbească deschis despre relația poetului cu drogurile. Subiectul era tabu. Intitulând *Vise și „stupefiante”* capitolul care ar fi trebuit să trateze tranșant acest subiect, Adrian Marino pune termenul „stupefiante” între ghilimele. Iar când vorbește despre evadarea poetului prin „senzații onirice artificiale”, Marino vorbește codificat și precizează prudent că ar fi vorba doar de „experimente literare”, și nu concrete (93, pp. 161, 180). Cu alte cuvinte (aparținând tot lui Marino), „literatura stupefiantelor” ar fi, la Macedonski, doar un „procedeu artistic de factură romantică” (75, p. 630).

Și totuși, în vreo două pasaje – rătăcite într-un hățiș de eufemisme – Adrian Marino reușește să spună lucrurilor pe nume: „Din această direcție [= Théophile Gautier, Charles Baudelaire] vin poetului toate sugestiile de cultivare și intensificare a visului pe cale artificială. Ceea ce-l face să descopere, nu numai în forme indirecte, dar și din ce în ce mai specifice, inedita pe atunci – în literatura noastră – poezie a stupefiantelor”. Sau, un alt pasaj semnat de Marino: „Atât de imperios și violent resimte uneori Macedonski această nevoie de uitare și absorbție, încât el trece la soluții extreme, radicale, de extaz integral, artificial. Atunci poetul descoperă – efectiv – «beția» stupefiantelor, producătoare de vis greu, narcotic, invocat de Macedonski ca o eliberare” (93, pp. 176, 179).

Ar trebui stimat curajul lui Marino de a vorbi pe o temă tabuizată de cenzură și înfierată de „morala proletară”. Este de apreciat faptul că, în anii 1966-1967, sub presiunea cenzurii comuniste și a pudibonderiei postproletcultiste, Adrian Marino a încercat să vorbească (uneori deschis, adesea codificat) despre narcofilia lui Macedonski. Suntem – să nu uităm – la doar doi-trei ani de la ieșirea istoricului literar din închisorile comuniste.

De fapt, Adrian Marino relua astfel câteva idei dintr-un articol al său de tinerețe referitor la „Poezia stupefiantelor” (*Vremea*, 30 ianuarie 1944). Este una dintre foarte puținele lucrări – și ea complet ignorată – din cultura noastră care încearcă să prezinte „literatura stupefiantelor” din cultura occidentală (franceză și anglo-saxonă), dar și cele câteva influențe în acest sens care s-au produs în literatura română. De fapt, aceasta este una dintre ideile lui Adrian Marino din articolul citat, și anume că tema stupefiantelor apare rarisim în literatura română, fiind de regulă vorba de preluări ancilare din cultura occidentală.

„Civilizația noastră nu poate produce încă un mediu favorabil acestei literaturi [a stupefiantelor] – scria Marino în 1944. Ne lipsește încă enorma aglomerare citadină cu degradarea respectivă, precum și mediul cosmopolit [...]. În literatura română motivul [narcoticelor] rămâne izolat. «Opiomanii», măcar în potență, spre satisfacția generală, formează o raritate. Daniel Scavinski n-a mai găsit continuatori citabili până la Macedonski și după, în afară de Odobescu, devenit morfinoman, ca și Quincey, prin accident" (488, pp. 149-150). În oarecare măsură, prezenta carte se află într-o poziție polemică față de unele dintre ideile formulate de Adrian Marino în articolul din 1944.

Tutunul – „un stupefiant poetic"

Macedonski elogiază „extazul" și „beția cugetării" provocate de tutun. „Numai cine aiurează/ Nu oftează", scria el într-un poem din 1892, intitulat – nu întâmplător – *Porunci verlainiene.* Așa cum vom vedea, în cazul lui Macedonski nu putem ști dacă tutunul fumat era sau nu amestecat cu hașiș sau opium. „La Constantinopole, în Anglia și chiar în Franța – scria Baudelaire în 1860 –, unele persoane fumează hașișul amestecat cu tutun" (1, p. 39). În literatura română, o rețetă de tutun amestecat cu opium ne-o dă, de pildă, Ionel Teodoreanu: „Adevărat *cocktail* tabagic, fiertură de tutun cu miere, *santal*, smochine și opiu, dulceag ca sarailiile orientale, echivoc, trândav și cu cleioasă ceață" (*La Medeleni*, 1924-1928).

Despre „planta veninoasă" tutun, Macedonski scrie:

În norii ei albaștri se află cu uitarea
Un fel de nouă viață, un fel de cântec lin,
Ciudata ei aromă îmbată cugetarea,
Iar cine nu fumează nu este om deplin.

(*Tutunul*, 1884)

Pentru poetul simbolist tutunul este „atât de trebuincios acelora cari visează și scriu" (*Palatul fermecat*, 1881; *În sunetul muzicii*, 1882). Tabacul este pentru Macedonski un „stupefiant poetic", cum se exprimă Adrian Marino. Într-adevăr, fumul de tutun nu

doar suspendă durerea și provoacă euforia, dar și generează starea poetică:

Să facem o țigare
Și înc-o poezie
Ca să-mi fumez orice durere
Și orice bucurie.
(*În sunetul muzicii*, 1882)

Pentru un alt simbolist, Mircea Demetriade (melopeea *Renegatul*, 1893), tutunul este – cum se exprimă G. Călinescu – „un mijloc de a se sustrage realului” (57, p. 532). Pentru poet este chiar un drum „al nemuririi” spre paradisul artificial:

Urce profumul
Din narghelea,
Cu dânsul fumul
Pe mintea mea

Tutun, tutun, tutun
Suim prin al tău fum
Tutun, tutun, tutun
Al nemuririi drum

A ta beție
Tutun divin
Mi-arată mie
Un rai ce-i plin (543, p. 24).

Cu câteva decenii înainte, Vasile Alecsandri vorbea – într-o scrisoare din 1844 către Ion Ghica – despre țigara de foi „poetică”, fiindcă este nu numai un „încântător tovarăș de drum” (416), dar și un provocator de călătorii imaginare: „le cigare poétique, compagnon délicieux de la route”.

În 1847, C.A. Rosetti a compus un adevărat imn de slavă adus tutunului ca stupefiant. Intitulat *Influența țigaretii asupra mea* (și dedicat prietenului său maiorului Ioan Voinescu al II-lea), poemul a fost publicat cu alfabet de tranziție în *Calendarul popular pentru anul 1848* (editat de Rosetti & Winterhalder), fiind

însoțit de o semnătură cvasi-criptică, alcătuită doar din inițiale: C.A.R. = C.A. Rosetti (439). Cred că versurile nu au mai fost publicate de la prima apariție, așa încât le transcriu aici în totalitate:

Influența țigaretii asupra mea
Imitație

1847 Aug. 13/1
Dedicată domnului maior
Ioan Voinescu al II-lea

Când ostenit de lume credința'mi șovăiește
Și la filosofie alerg să mi-o'ntăresc
Icoane roditoare țigara'mi înlesnește
Și'n nori ce p'alți îneacă eu viața o găsesc.

Când mintea mea voioasă improvizații cere,
Și'n cântice ușoare va le[c]ție să dea,
Iuțeala țigaretii o'nalță, îi dă putere
Și'n câteva minute eu cânt „plapăma mea"[1)]

Eleno! noaptea focu-i ca ochi-ți îmi lucește
Pe talia-i cu mâna'mi, pe gură'i buza mea
Cu sete îi sorb viața; și când se mistuiește
În arderea iubirii… m'adoarme atunci și ea.

Așa țigara numai e scumpa mea soție,
Ea numai se topește spre a mă mulțumi;
Și când mă'nghiață lumea și'mi ia din poesie
Căldura'i mă'nviază, și'ncep iar a simți.

Când sorb din țigaretă tutunul de Havana
Și undele-i albastre în preajma mea rotesc,
În jocuri amoroase văz șărpii din Savana
Și lumea nouă toată cu stepele'i zăresc.

Levantul cu puterea'i ușor îmi decimează
Pe Mihail, pe Farcaș, cu crucea biruind;

Creștin Rumânul știe, să vrea și-n el să crează,
Pe ziduri otomane[2]; văz steagu'i fâlfâind;

Și'ncet încet slăbește și'ntr'o supțire ceață
Văz moartea că cu giulgiu'i va tot a înveli,
Și Crucea sus pe turnuri cerșind o zi de viață
Se lasă ca de vânturi încai a se clăti.

A! țigaretă dragă, aș vrea dacă se poate
Ca patimile sale în focu'ți să topesc,
Și să ațint o clipă iluziile toate
Ce al tău vapor [= fum] creează și iar se risipesc.

Dar vai, duioasă soartă! ca undele'ți ușoare
A fericirei visuri au cursul efemer;
O jumătate cade și'n pulbere jos moare
Iar ceilaltă se'nalță, se duce sus în cer!

C.A.R. [= C.A. Rosetti] (439)

1) O poesie a autorului care a țirculat manuscriptă numai.
2) Zidurile Adrianopoli.

Sunt în acest poem motive literare specifice poeților romantici: „tutunul de Havana" este un stupefiant care stimulează intelectul și înviorează imaginația poetică, producând în mintea poetului „icoane roditoare" și provocându-i viziuni extatice, inclusiv privind victoria în războiul ruso-turc din 1829 (la care au participat și unități de panduri români), încheiat cu Tratatul de pace de la Adrianopol. Imaginarea țigării ca fiind femeia iubită are prospețime. C.A. Rosetti răstoarnă aici termenii metaforei de tip anacreontic, foarte gustată de poeții români de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea (445).

Probabil că Rosetti a fost influențat nu numai de țigaretă (cum zice titlul poemului), ci și de vreun alt poet, poate chiar de George Byron. Subtitlul poemului, *Imitație*, spune ceva în această privință. Rosetti tradusese din engleză poemul dramatic *Manfred* doar cu câțiva ani în urmă, în 1843. „Rosetti – susține Mircea Anghelescu –

se identifică cu personajele damnate, ca Manfred, care epuizează domeniile experienței omenești pentru a naufragia în disperare." După opinia istoricului literar, C.A. Rosetti are toate trăsăturile unui personaj romantic. Dintre acestea, Mircea Anghelescu enumeră câteva: „[Rosetti] traversează lungi perioade depresive, de abulie, [...] e dornic de experiențe neobișnuite, riscate, ia droguri, e nestatornic în amor, [...] își cultivă o poză damnată, interesantă, byroniană" (515, p. 87).

Aflat în Grecia otomană, lordul Byron (el însuși un mare fumător de opium și tutun, pe lângă faptul că era mare consumator de *laudanum*) a închinat și el imnuri „sublimului tabac", „magnific peste poate în Stambul", care provoca „tihna turcului", fiind „opiumului egal". Tutunul era „divin în narghilea" și „grozav în pipă", dar George Byron îl prefera „în pielea goală", în formă de trabuc (poemul *Insula*, 1823; tradus de Aurel Covaci).

*

* *

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, de la narghilea și ciubuc, folosite de *tombatere*, românii au trecut la „luleaua neamțului" („narghilea portativă", cum îi zicea Cesar Bolliac) și, mai rar, la trabucul sud-american sau *havană* („halvană", cum turcizează undeva Coana Chirița, combinând *havana* cu *halva*). Cea mai revoluționară trecere a fost de la narghilea și ciubuc la țigară, la „ciubucu cel de hârtie", din care alde Chirița „pufuia ca un neamț". În a doua jumătate a secolului al XIX-lea era vorba de țigări răsucite de mâna fumătorului, nu încă în fabrică. La un bal din Iașii jumătății de veac XIX, într-un „salon destinat pentru fumători", unii cavaleri „își fac țigarete împrejurul unei mese, pe care se găsește un vas frumos de bronz plin de tutun turcesc", în timp ce alții „stau lungiți pe divanuri și urmează cu ochii fumul albăstriu ce se ridică în văzduh" (Vasile Alecsandri, *Un salon din Iași*, 1855) (417).

Țigara și pipa erau în epocă marile descoperiri ale societății românești. Cupletele cântate de Chirița din provincia moldavă („Omenirea'i o țigară/ Care se preface'n scrum!") își aveau corespondentul în cântecele de lume care răsunau prin cafenelele bucureștene de la jumătatea secolului al XIX-lea:

Trăiască pipa consolatoare
Și cu țigara ce ne distrăm

Ele'n necazuri ne dă uitare
Ora fericii la ele aflăm

Dă foc țigării, dă drum gândirei,
De visuri bele voios te du,
Fumul dă goană în veci mâhnirei,
Lumea'ți apare cum o vrei tu (423).

Nu a fost vorba doar de o modificare formală în epocă, impusă doar de modă și de schimbarea modelului cultural (francezo-german, în locul celui turco-fanariot). Narghileaua și ciubucul orientale îl imobilizau pe fumător, îmbrăcat în șalvari și așezat turcește pe divan. Evident, la jumătatea secolului al XIX-lea, trecerea de la narghilea și ciubuc la pipă („narghilea portativă") și la țigară („ciubucu cel de hârtie") a marcat trecerea de la „statismul oriental" al corpului la „mobilismul occidental" (în termenii lui Tudor Vianu). A marcat și o „democratizare" a fumatului:

Toată lumea azi fumează,
Scoate fum pe nas, pe gât;
Unii moda imitează,
Alți fumează de urât.

(*Chirița în provincie*, 1852)

Trecerea a fost oarecum sincronă cu schimbarea „revoluționară" (în termenii lui Alecu Russo) de la îmbrăcămintea turcească, „moleșitoare" și „efeminată" (în termenii lui E. Lovinescu), care îndeamnă la lenevie și imobilism, la „hainele nemțești", făcute să încurajeze mobilitatea, vivacitatea și hărnicia. A fost o modificare de fond, de mentalitate și de mod de viață. N-au lipsit momentele de asincronie, pline uneori de zbucium sau de haz. Pictorul transilvănean Barabás Miclós, de pildă, aflat la București în anii 1831-1833, a surprins în casa boierului Ioan Cantacuzino o scenă hilară: într-o casă cu mobilă europeană, boieri îmbrăcați „nemțește" stăteau pe jos „turcește", fumând din narghilele și ciubuce. „De abia mi-am putut reține râsul intrând în odaia lui [Cantacuzino], unde am văzut vreo zece boieri fumând din niște ciubuce lungi, însă șezând fiecare turcește lângă câte un scaun pe jos, dar cu jobenul pe cap și cu aripile fracului tăvălite pe dușumelele odăii!" (460, p. 111).

De la Alecu Russo (*Studie moldovană*, 1851) la Eugen Lovinescu (*Istoria civilizației române moderne*, 1924) și la Tudor Vianu (*Introducere în știința culturii*, 1931), mulți intelectuali au pus portul și tabieturile românilor în ecuație cu mentalitățile și instituțiile lor. M-am ocupat de acest subiect cu alte prilejuri (418). Până la începutul veacului al XIX-lea, costumul boierilor era oriental, „după cum oriental era și genul petrecerilor și mentalitatea și instituțiile noastre", scria Tudor Vianu. Apoi a urmat „o schimbare formidabilă", o „trecere bruscă de la stilul statismului oriental la mobilismul și progresivismul occidental". Odată cu schimbarea instituțiilor și a mentalităților – a conchis Vianu –, și „costumele claselor superioare s-au schimbat, de asemenea genul petrecerilor ș.a.m.d. De la stilul oriental de viață am trecut hotărât la stilul occidental de viață, și de la vechiul statism, la un ritm vioi de transformări" (419).



25. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan. Xilogravură după un desen de Ch. Doussault, cca 1843

Pentru intelectualul occidental însă, lucrurile se vedeau altfel. Dezabuzat de stilul de viață occidental (lăudat și imitat de tinerii

bonjuriști români), cărturarul de la Paris, Berlin sau Londra privea cu admirație la traiul oriental, cu toate elementele lui exotice și pitorești. Lui Balzac, de pildă, nu-i plăcea să fumeze din țigară, pentru că nu ar fi suficientă distanță între buze și jăratec: „a fuma o țigară – spunea el – înseamnă a fuma focul”. De aceea Honoré de Balzac elogia „huka din India sau narghileaua din Persia”. Descriind în detaliu modul cum funcționează aceste „aparate foarte elegante”, el a apreciat faptul că, cu ajutorul lor, poți fuma nu numai tutun, ci „mai multe produse botanice diferite”. „În privința bucuriilor materiale, orientalii ne sunt categoric superiori”, conchidea Balzac în *Traité des excitants modernes* din 1839 (442, p. 139).

*
* *

Un mare fumător din literatura română a fost B.P. Hasdeu. Își confecționa singur țigările și „fuma mult, fuma enorm”, își aduce aminte Eugeniu Speranția. „[Hasdeu] avea oricând la îndemână o mare cutie cu tutun și într-însa tot dichisul: foiță, puțină vată pentru pus într-un capăt ca filtru împotriva nicotinei, dar și o mică foarfecă pentru tăiat neregularitățile ambelor vârfuri. Odată confecționată, țigara era plasată într-un port-țigarete pe care îl folosea. […] Vârful destinat gurii e din chihlimbar, iar celălalt e din spumă-de-mare” (48, p. 282). Pe cât de atent era Hasdeu la confecționarea țigării, pe atât de neglijent era la dispensarea de resturile ei. În apartamentul său din București, își aduce aminte dr. C.I. Istrati, Hasdeu „nu lăsa cu lunile să-i mature odaia, în care scrumul, capetele de țigări, chibriturile și scuipăturile domneau în liniște” (534, p. 223).

La rândul său, Garabet Ibrăileanu fuma enorm, aproape țigară de la țigară. Ipohondru fiind, el nu numai că se dezinfecta cu alcool după fiecare strângere de mână (atunci când nu o putea evita), nu numai că înfășura clanțele din casă cu vată muiată în spirt, dar își și „steriliza” țigările, aprinzând și capătul pe care îl introducea în gură. Din această cauză – susțin apropiații săi – Ibrăileanu „avea gura cu buzele arse, [ca niște] tăciuni” (534, pp. 428, 439).

Și Eminescu a fost un fumător împătimit și un cafegiu în exces. Jucându-se „de-a turcul” („Turc cinstit și amorezat, Emin aga”,

cum semna o scrisoare către Veronica Micle din 15 decembrie 1879) (79), Eminescu fuma și bea cafea „ca un turc". La moartea poetului, Maiorescu a scris despre „viața neregulată" dusă de Eminescu și despre faptul că „adesea [el] se hrănea numai cu narcotice și excitante: abuz de tutun și de cafea" (441, p. 114). În anii de studenție de la Viena (1869-1872), de pildă, poetul își cheltuia puținii bani primiți de-acasă – scrie G. Călinescu – pe cărți, pe tutun și pe „cafeaua cu caimac", adică „turcească". Cafeaua era „un aliment subtil", continuă Călinescu, „sugerând calitatea ascetică a existenței" marelui poet și emanând „o aromă stupefiantă, dând ușoara iluzie a Orientului". În camera lui Eminescu era mereu un „zăduf" greu de suportat de către vreun musafir, pentru că „fumul țigărilor se amesteca cu aburul de cafea și alcool denaturat [folosit la «mașina de spirt»], învelind în cețuri pe locatar" (80, pp. 136-140). „Chiar de pe atunci [= Viena, 1869] – își aduce aminte Ioan Slavici – începuse [Eminescu] a face abuz de cafele negre. Mânca puțin și pe apucate, își omora deci foamea bând mereu cafele gătite de el însuși la mașina [de spirt] care-i stetea totdeauna pe masă" (630, p. 117).

„Când veneau apoi colegii săi acasă – scrie la rândul său Theodor Ștefanelli –, aflau în cameră [la poet] un aer infect, produs de fumul de tutun, de mirosul de spirt și de lampă, de nu erau în stare să respire, iar pe Eminescu nu îl puteau zări prin norii de fum." Eminescu își începea ziua cu o cafea preparată tot pe o lampă de spirt și în Bucureștii anilor 1880, după cum consemnează în memorii prietenul său Moses Gaster (81, p. 197). Despre excesele poetului de cafea și tutun vorbește și nepotul lui Ioan Slavici, Ioan Russu-Șirianu, colocatar cu cei doi scriitori în Bucureștii anilor 1882-1883: în odaia lui Eminescu erau „mucuri aruncate pe podele" și se simțea un „miros acru de tutun fumat" (630, p. 325). După iunie 1883, deci după declanșarea neuro-psihopatiei, medicii i-au impus un regim mai sever de administrare a produselor excitante și stimulante. Cu toate că i-a fost interzis consumul de „cafea neagră și ceai", iar consumul de vin i-a fost limitat („Vinul nu-i exclus, însă puțin"), fumatul a rămas „permis", scria Titu Maiorescu în primăvara anului 1884 (630, p. 391).

Și personajele lui Eminescu fumează mult. Toma Nour fumează și visează, lăsându-se purtat „din lume-n lume". „Toma sta visând pe patul lui și fumând în lungi sorbituri din un ciubuc lung, și

focul din lulea ardea pin întunericul odaiei ca un ochi de foc roșu ce-ar sclipi pin noapte.” Colegii lui Toma fumează „din niște lulele puturoase un tutun ce făcea nesuferită atmosfera, ș-așa atât de mărginită a mansardei” (*Geniu pustiu*, 1868). „Sărmanul Dionis”, un *alter ego* al poetului, student sărac la Berlin, oferă „un regat pentr-o țigară”, una cu fum stupefiant, cu care să umple „norii de zăpadă cu himere!” (*Cugetările sărmanului Dionis*, Berlin, 1872). Autoironic, într-un poem ludico-erotic scris la Berlin prin 1873, Eminescu se vede fumând dintr-o pipă lungă – un soi de jertfelnic închinat lui „tata Brahma” (435).

Interesant este faptul că, în folclorul mitic românesc, „tiutiunul” este „buruiana Dracului”, ba mai mult, este „tămâia Dracului”. Pipa sau luleaua este „cădelnița Dracului” – un jertfelnic închinat zeității tutunului, Pâca sau „Mama Dracului”. Tutunul, care crește pe mormântul Diavolului, este opusul tămâii, care crește pe mormântul lui Isus. „Să vedem, Doamne – îl provoacă Diavolul –, la care aleargă lume mai multă: la tămâie sau la tutun” (463, pp. 277-278).

Revin la poezia lui Eminescu, una dintre cele „cu urme de păr bălai [de fată]”, cum le definea Titu Maiorescu (441, p. 110). Fiind „de gât cu blonda Milly” în trenul de la Berlin la Potsdam (cu „bilet de-a trie”), o lulea cu tutun aromat și o sticlă de lichior de chimen (*Kümmel*) pot să îi facă poetului o zi fericită, complet lipsită de griji:

Zice Brahma, tata Brahma,
Cum că lumea asta nu e
Decât arderea-unei jertfe
Într-o vecinică cățuie.

Am aprins și eu luleaua
Și jertfesc lui tata Brahma,
Lângă mine-un șip cu Kümmel
Ș-o bucată de pästramă. [...]

Și mă urc în tren cu grabă
Cu o foame de balaur,
Între dinți o pipă lungă
Subsuori pe Schopenhauer.

Ș-acum șuieră mașina.
Fumul pipei lin miroasă,
Sticla Kümmel mă invită,
Milly-mi râde – Ce-mi mai pasă!

(*Din Berlin la Potsdam*, 1873) (435)

Iacob Negruzzi a folosit și el „o mașină de cafea" pe care și-a cumpărat-o în 1863, pe când era student la Berlin. „Pot să-mi pregătesc acum de dimineață o cafea – își nota el în jurnal – și sunt mai treaz în timpul studiilor." În anii studenției berlineze Iacob Negruzzi folosea tutunul ca pe un narcotic somnifer. Fumatul unei țigări era un fapt important, demn de a fi consemnat în jurnal: „Sunt foarte obosit, deci nu voi mai scrie nimic și, după ce voi fuma o țigară [...], mă voi culca" (1 decembrie 1861, ora 23) (82, pp. 33, 177).

Să zicem că fumatul era un nărav firesc pentru Iacob Negruzzi, un om al cărui tată a trăit mereu „într-un nor de fum ca un zeu olimpic". Eugen Lovinescu a descris portretul făcut de tânărul Iacob tatălui său, boierul Costache Negruzzi, stând la taclale și fumând din ciubuc, așezat „grecește" (turcește) pe divan: „Când ochii ți se deprindeau [de atâta fum], zăreai în fund, șezând grecește pe o sofa, un om bine închegat, stând de vorbă cu Kogălniceanu. Alături, feciorul [ciubucciu] aștepta în picioare. Când boierul [C. Negruzzi] bătea din palme, feciorul umplea un nou ciubuc, îl punea în gură trăgând câteva fumuri de încercare, apoi îl trecea stăpânului". „Obiceiuri de boier bătrân...", conchide Eugen Lovinescu (83, p. 154).

*
* *

Consumul de tutun nu era în epocă doar un „obicei de boier bătrân" din Moldova, ci și un obicei de rabin hasidic din Moldova. E drept că – pentru mobilitatea fumătorului – ciubucul a fost înlocuit cu țigara și cu tutunul de prizat.

Solomon Schechter (Focșani, 1847 – New York, 1915) a fost un evreu erudit, fiul unui haham habotnic, în sensul etimologic al cuvântului: tatăl său a fost un *habadnik*, adică un membru al mișcării hasidice *Habad* (nume care provine din acronimul termenilor

Hochmah = „înțelepciune", *Binah* = „înțelegere", *Da'at* = „cunoaștere"). În 1886, Moses Gaster s-a întâlnit la Londra cu Solomon Schechter, care „își petrecuse mulți ani din tinerețe ca rabin hasidic la Folticeni". Ulterior, acesta din urmă a făcut o carieră meritorie, devenind în 1901 președintele Seminarului Rabinic din New York (*Jewish Theological Seminary*), care, după moartea sa, i-a purtat numele. În memoriile sale, Gaster îi recunoaște unele virtuți intelectuale, dar îi face un portret negativ, subliniindu-i câteva vicii morale și unele „obiceiuri bizare".

Printre altele, Moses Gaster a remarcat faptul că Solomon Schechter purta „haina lui neagră, murdară", „pătată toată cu praf de prizat și cenușă de țigară". „Praful" pe care îl priza Schechter era foarte probabil de tutun, cocaina administrându-se în epocă prin injecții subcutanate (seringa cu acul hipodermic fusese inventată în 1853). Moses Gaster aflase de asemenea că, la Fălticeni, pe la 1870, tânărul Schechter obișnuia, amețit probabil de băutură, „să danseze în papuci pe masă, ca și alți tineri". Acolo, în Bucovina, continuă Gaster, învățase Schechter „toate acele maniere speciale care mă puneau în încurcătură" (81, pp. 107-108). De fapt, pentru un evreu hasidim din epocă și din zonă acestea nu erau „obiceiuri bizare". El celebra omniprezența lui Dumnezeu în locurile cele mai umile și prin activitățile cele mai profane, prin dans, cântec, relații sexuale, somn, mâncare și – în termenii lui Simon Dubnov – „prin consumul unor băuturi spirtoase și prin alte stimulente" (84, p. 289).

Așa cum am văzut, la jumătatea secolului al XVIII-lea, Baal Șem Tov însuși fuma tutun din ciubuc, cum se spune în *Shivhei Ha-Besht*, o colecție de vechi legende hagiografice referitoare la întemeietorul hasidismului. Legendele spun că el nu se despărțea de pipa sa orientală, cu țeava foarte lungă, de tipul ciubucelor fanariote pe care le foloseau în epocă și boierii români. Într-una din legende se spune că Baal Șem Tov își aprindea pipa înaintea fiecărei rugăciuni, „fumatul fiind însoțit de meditații cabalistice". Faptul că fumul de tutun îi provoca reverii mistice fondatorului hasidismului este limpede formulat în textele vechi: „Oricând voia să se înalțe la lumile de sus Baal Șem Tov fuma o pipă și cu fiecare fum expirat el trecea dintr-o lume într-alta" (85, p. 192). Să remarcăm aici rolul cumva „psihopomp" al fumului de tutun, devenit un purtător al sufletului dintr-o lume în alta. Cum am văzut, și personajul eminescian Toma Nour fumează „din un

ciubuc lung", lăsându-se purtat pe aripile visului extatic „din lume-n lume" (*Geniu pustiu*, 1868).

Revenind la folosirea tutunului de către evrei în epoca modernă, este interesant de amintit polemica dintre Theodor Herzl și Moses Gaster desfășurată la al II-lea *Congres Mondial al Sionismului* (Basel, 1898). În discursul său, Gaster a susținut cu patimă renașterea „culturii evreiești" (*Jüdische Kultur*). Herzl era un asimilaționist convins și nu prea a fost de acord cu discursul colegului său din Londra. „Aș spune, dr. Gaster, că am întrebat printre oameni: ce este «cultura evreiască»? Și lumea mi-a răspuns: dacă un evreu se plimbă de Șabat pe o stradă din Lemberg sau Varșovia și fumează o țigară în public, aceasta reprezintă «cultura evreiască»." Un evreu fumând de Șabat în public era considerat de către Herzl supremul gest de modernitate, de asimilare și de despărțire de tradițiile iudaice. „Nu – i-ar fi replicat Gaster –, dacă un alt evreu vine și îi aruncă lui țigara din gură, aceea e «cultura evreiască»" (81, pp. 224-225). Diferențele de opinii dintre cei doi lideri sioniști nu i-au condus la lipsă de respect reciproc. Dimpotrivă, Gaster și-a numit unul dintre fii cu numele întemeietorului sionismului: Theodor Herzl Gaster – un fiu care în bună măsură a continuat studiile iudaice și de istorie a religiilor ale părintelui său.

*

*   *

Mulți scriitori fumează mai ales la masa de lucru. Pentru prozatorul Mircea Eliade, fumul de tutun a fost adesea un declanșator al reveriei și al inspirației literare: „Când nu-mi place ceva – își nota el în jurnal la 23 iulie 1941 –, mă opresc din scris, fumez, visez și apoi trec mai departe" (77, p. 390). Într-un text mai puțin cunoscut din 1890, intitulat *De ce folosesc oamenii stupefiante?*, Lev Tolstoi povestea lucruri asemănătoare. Când nu era satisfăcut de ceea ce scria, avea tendința de a-și distruge manuscrisul, dar se oprea, fuma, și apoi continua cu inspirația literară sporită (442, p. 165). Într-un eseu din 1944, pictorul suprarealist Victor Brauner ridica tutunul din țigară la rangul de „stimulent al imaginației" (78, p. 186).

Cioran s-a jurat de multe ori că nu o să mai fumeze, dar realiza disperat că nu poate să scrie fără acest stimulent toxic: „Nu pot

lucra decât intoxicat cu tutun. [...] Otrava, otrava care mă făcea să lucrez" (225, pp. 193, 213). Hipersensibilizat în această privință, Cioran îi observa cum fumează și pe alții. Pe Benjamin Fondane (Fundoianu), de pildă: „Îl revăd răsucind țigară după țigară. Nu-i plăcere mai mare, repeta el, decât să aprinzi o țigară pe nemâncate. [Fondane] nu-și refuza această plăcere, în ciuda unui ulcer la stomac de care își propunea să se ocupe mai târziu, într-un viitor asupra căruia nu-și făcea nici o iluzie..." (636, p. 268). Un alt mare fumător a fost Constantin Brâncuși. Ne-o spune Sidney Geist (1914-2005), un sculptor și critic american, un brâncușolog care a scris mai multe cărți despre viața și opera sculptorului român: „Brâncuși fuma fără oprire. [...] În cele din urmă a trebuit să suporte un tratament pentru dezintoxicare tabacică" (637).

„Divinizat" („divinul narcotic") sau „diabolizat" („buruiana Dracului"), tutunul a fost mai rar așezat undeva „la mijloc de Rău și Bun". A făcut-o „bogomilul" Ion Barbu de la Giurgiu:

La vreo Dunăre turcească,
Pe șes veșted, de tutun,
La mijloc de Rău și Bun.

(*Isarlîk*, 1924)

Beția olfactivă sau „narcoza albă"

Beția olfactivă și erotizantă este prezentă în poemul biblic *Cântarea cântărilor*: „Vă pun sub jurământ, fiice ale Ierusalimului, [...] să nu treziți și să nu stârniți dragostea până nu vrea ea! Cine este cea care se ridică din pustie, ca niște coloane de fum, înmiresmată de smirnă și tămâie, din toate pudrele vânzătorilor de miresme?" (*Cântarea cântărilor* III, 5-6). Crinii nu lipsesc din această ecuație olfactivă: „Mireasa: Sunt narcisul din câmpie, crinul din vâlcele sunt. Mirele: Ca un crin în mijlocul spinilor, așa-i iubita mea în mijlocul fetelor" (*Cântarea cântărilor* II, 1-2; II, 16). Crinul are proprietăți psihotrope, afrodiziace și tămăduitore. Nu întâmplător, pe unul dintre fiii zeului medicinei (Asklepios) îl cheamă Podaleirios (= „Picior, tulpină de crin"). El și fratele său Machaon sunt eroi tămăduitori (Homer, *Iliada* II, 729-733; și Strabon, *Geografia* VI, 3, 9).

Din cauza emanațiilor narcotice pe care le degajă, se recomandă să nu se doarmă cu flori de crin în cameră. În medicina populară, petalele de flori de crin (*Lilium candidum*) erau folosite ca analgezic (pentru durerea de cap, de ochi etc.), dar și, cum ne asigură Simeon Florea Marian, „la unele farmece de dragoste": „Cu miros de dulce crin/ Și cu dorul tău din sân" – sau:

Mândra cu ochi negrișori
Îmi tot dă la crinișori
Să mă scoată din fiori.
Nu știu scoate-m-a ori ba,
Ori mai tare m-a băga (122, pp. 534-536).

Revenind la Alexandru Macedonski, poetul se abandona narcozei provocate de miresmele grele emanate mai ales de florile de crini: „Să mă-mbăt de dulci lumini,/ De mirosul de pe crini" (*Gândului*, 1882). Nu doar miresmele îl îmbătau pe poetul cu simțuri hipersensibile, ci și culorile („dulci lumini") – pentru sinesteziile lui Macedonski, vezi *infra*, capitolul „Savanți. Experimente narco-psihiatrice". Chiar dacă nu e provocată de un drog propriu-zis, ci de mirosul unei simple flori, extaza, călătoria narcotică a poetului este descrisă în mod clasic: „crinii extatici" exală „beția cea rară", care îl poartă „pe aripi de rai".

În moartele vremi, mă-mbătară,
Când fragezi, și primăvărateci,
În ei mă sorbiră, extatici,
Și pe aripi de rai mă purtară.
În crini e beția cea rară.

(*Rondelul crinilor*, 1916)

Spațiul exotic și paradiziac este văzut ca o „poiană de roze și crini":

Bagdadul! cer galben și roz ce palpită,
Rai de-aripi de vise, și rai de grădini,
Argint de izvoare, și zare-aurită –
Bagdadul, poiana de roze și crini –
Djamii – minarete – și cer ce palpită.

(*Noapte de decemvrie*, 1901)

Roze și crini apar și în colțurile de rai imaginate de un alt poet simbolist, Ion Vinea, chiar dacă miresmele emanate de flori sunt exprimate în registrul vizualo-tactil: „rozele ard, crinii par tăiați în sidef” (poemul în proză *Tatiana*). Inițial, Ion Vinea și Samyro-Tzara (cei de la revista *Simbolul*) i-au fost îndatorați poetic lui Macedonski. În „primele poeme”, Tzara cânta „plăpânda dragoste ruptă-n tăcere dintr-o lespede de crin sfios” (434, p. 53). Vinea auzea, nu ca Eminescu, „cum iarba crește” (*În zădar în colbul școlii...*, 1880), nici ca Arghezi, „cum crește grâul” (*Lingoare*, 1927), ci auzea „cum cresc năluci de crin”. Este vorba de vedeniile (nălucirile) provocate de mirosul emanat de crini:

> Cu lămpi și fluturi galbeni pe boltă și-n grădini.
> Parfum: plâng cupe limpezi pe-ospețe albe-afară…
> Provincie – ce suflet urzești în așa vară?
> Auzi, mai bine-n umbră-ți cum cresc năluci de crin.
> (*Constatări provinciale*, 1917) (208, p. 121)

Și în „paradisul artificial” imaginat de uitatul poet avangardist Aurel Zaremba (1908-1930) apar „ghirlande de crini/ atârnate-n arbori” (*Deschidere*, 1930). Insula paradiziacă dintr-un poem al lui Macedonski, *Lewki* (de la *Leukê*?, *Insula albă*? *Insula fericiților*?) (87), este plină de flori îmbătătoare, printre care „crini regali” și narcise (*Narcissus poeticus*) (volumul *Flori sacre*, 1912). Alcaloidul *narcisină*, aflat în mirosul emanat de floarea de narcisă și în uleiul extras din bulbul plantei, are proprietăți narcotice. Țăranii români din Ardeal folosesc ceaiul de narcise „pentru suspin și bătaie de inimă” (88, p. 165). De altfel, nu întâmplător numele plantei (și al eroului mitologic Narcis, preschimbat în floarea omonimă) provine de la cuvântul grecesc *narco* = „a ameți, a amorți, a îmbăta”. De aici și denumirea *narcozei* și a *narcoticelor*.

În același poem, nu zeul Apollo este cel care face „o licoare pentru cupa zeității”. Diana, „buna zee”, este cea care poartă pe cap o cunună de crini și nalbe, flori care conțin în cupele lor „mistice-mbătări”:

> Alabastrul frunții sale întrunește crini cu nalbe
> Ce-n potire hieratici poartă mistice-mbătări.
> (*Lewki*, 1912)

Și regina Maria a României se abandona din tinerețe narcozei provocate de mirosul de crini. În 1912, ea a debutat literar publicând în engleză volumul *The Lily of Life* (ediția românească: *Crinul vieții*, Socec, București, 1913). Regina se înconjura peste tot de mari buchete de crini, florile ei preferate – în saloane, în dormitor, în grădinile palatelor. În grădina dinspre malul Mării Negre a Palatului de la Balcic, de exemplu, exista la loc de cinste „Aleea cu crini regali". Flori de crini sunt reprezentate în lucrarea majolică de pe peretele *Fântânii de argint*, în frescele capelei *Stella Maris*, precum și în tablourile pictate de ea. Sunt tablouri reprezentând mai ales crini și maci, care au fost expuse la expozițiile Societății *Tinerimea Artistică*, iar azi sunt păstrate la Palatul Pelișor de la Sinaia.



26. Regina Maria la Palatul Pelișor (Sinaia), înconjurată de buchete de crini, cca 1920

Regina Maria a fost percepută ca fiind oarecum dependentă de mirosul florilor. „Balcicul avea să devină locul de refugiu favorit al Mariei – scrie Hannah Pakula despre cea pe care a numit-o «ultima romantică» –, unde ea putea da frâu liber pasiunii sale pentru crini și trandafiri, nemțișori și nalbe de grădină…

Petrecea acolo cât mai mult timp în lunile călduroase, sosind la timp pentru a vedea înflorind primele flori de primăvară și întorcându-se să mai vadă ultimii trandafiri de toamnă. Maria plantase și înainte grădini, dar nici una într-o climă atât de temperată; ea întâmpina cu uimire fiecare nouă paradă florală și era necăjită dacă îndatoririle publice o rețineau în oraș în plin sezon al florilor" (558, p. 135). Regina a murit în 1938, având în pregătire „o carte despre flori".

Încă din tinerețe (1881), Alexandru Macedonski visa să aibă un dormitor plin cu „plantele cele mai rare" care în timpul somnului să „umple aerul cu niște parfume îmbătătoare" (57, p. 521). Macedonski moare la 24 noiembrie 1920, inhalând cu nesaț parfum de trandafiri. „Nebuna orgie de roze" (*Rondelul rozelor din Cișmigiu*, 1919) este un motiv poetic frecvent în ultimii săi ani de viață. Îmbătat de miresme nu este doar poetul, ci întregul univers. Ba chiar și rondelul care descrie beția de roze este „beat de roze":

> De roze e beată grădina
> Cu tot ce se află-mprejur;
> E beat și cerescul azur,
> Și zâzâie, beată, albina.
>
> (*Rondelul beat de roze*, 1919)

„O risipă de flori rare" își face în casă și un *dandy* imaginat de Mateiu Caragiale (în nuvela *Remember*, scrisă în 1913 și publicată în 1921). „Mireasma ce răspândea" androginul Aubrey de Vere era onirogenă, aceeași cu a florilor din casă – „atât de îmbătătoare că treaz te făcea să visezi" (89, p. 39). Este un motiv literar drag simboliștilor decadenți și mai ales poeților narcofili. Pentru Charles Baudelaire, de pildă, parfumul corespunde sinestezic unei culori și unui sunet: „Parfum, culoare, sunet se-ngână și-și răspund" (91, pp. 20-21). De asemenea, unele miresme nu doar „încântă simțurile", dar și „vrăjesc mintea":

> Purtând în ele-avânturi de lucruri infinite,
> Ca moscul, ambra, smirna, tămâia, care cântă
> Tot ce vrăjește mintea și simțurile-ncântă.
>
> (Baudelaire, *Corespunderi*, 1857)

Europa modernă reinventează și reabilitează olfacția în secolul al XVIII-lea, încercând să depășească stadiul maniheist al mirosurilor plăcute-neplăcute (miresme-miasme), dar și tipologia restrânsă, în șase clase, propusă de Aristotel: miros înțepător, dulce, amar, acru, uleios și putred. La jumătatea secolului al XIX-lea, parfumierul Eugène Rimmel (inventatorul *rimel*-ului) scrie lucrarea *The Book of Perfumes* (Londra, 1865), în care susține că unele mirosuri sunt erogene, iar altele au efecte psihotrope, narcotice. Sunt parfumuri, spune Rimmel, care provoacă „un sentiment indescriptibil în întreaga ființă", când „sufletul se topește într-o dulce voluptate" (90, pp. 48-49). Alteori, ca la Baudelaire, efectele se însumează. Feromonii sexuali exalați de femeia iubită („Împrăștiind mireasmă de mosc și de havană") provoacă asupra poetului stări narcotice: „Mai bine decât opiul sau cel mai strașnic vin". Este „elixirul vrajei" care acționează ca un drog și care „adoarme orice chin" (*Sed non satiata*, 1857) (91, p. 37). Inspirate profund („când sorb cu adâncire"), miresmele erogene provoacă halucinații, imagini cu „meleaguri minunate" și insule paradiziace:

> Mireasma care molcom din sânul tău adie,
> Un țărm al fericirii în mintea mea învie [...]
> Mireasma ta mă duce-n meleaguri minunate
> Și văd un port cu multe corăbii adunate.
> (Baudelaire, *Parfum exotic*, 1857) (91, p. 32)

În aceeași perioadă (1851-1857), aflat la Istanbul, pe malul paradiziac al Bosforului, Dimitrie Bolintineanu scria poezii inspirat de (și inspirând) miresme de „flori de rose și de crini", „un parfum de flori ce-mbată". Sunt stări narcotice, provocatoare de trăiri erotice („să ne-mbătăm de'amor") și poetice („pe aici domnesce blânda poesie"). Din „cupe de aur" și din „ghirlande de flori desfătătoare", din tot „Bosforu-mbălsămit" se degajă „Un prefum de rose și de ambrosie/ Care-mbată dulce sufletul gingaș". Nu întâmplător, volumul de poezii compuse în acest spațiu exotic și edenic a fost intitulat de poet *Florile Bosforului* (545, pp. 26, 62, 90, 103).

Un personaj decadent, un *dandy* huysmansian, este aristocratul Alexe Villara Comneanu dintr-un roman al lui Constantin I.A. Nottara (*Suflete obosite*, 1896). Îmbătându-se cu mireasma emanată

de flori, protagonistul experimentează stări onirico-erotice: „Pe jumătate adormit de aroma florilor, [el] lua parte la scenele orgiace ale Cleopatrei". Într-o excelentă monografie (*Decadență și decadentism*, 2011), Angelo Mitchievici glosează pe marginea acestui roman *fin de siècle*, „poate primul roman decadent românesc": „Parfumul florilor generează narcoza decadentă, provocându-i [personajului] senzațiuni tari, evocatoare a scenelor orgiastice de pe vremea lui Marc-Antoniu și a Cleopatrei, prilej pentru autor să insereze tabloul de gen al decadenței romane, dublată de cea orientală de la curtea egipteană" (654, pp. 451-456). Alteori, parfumul exalat de anumite flori îi potențează protagonistului memoria: „Floarea de tei, specia de trandafir «crème» numit M-me Falcot, violetele de Parma combinate, îi dau scenele de altădată ale familiei". „Elementul floral îl narcotizează – scrie Mitchievici –, dar acționează și ca un stimulent pe care estetul [Comneanu] îl aprofundează într-o teorie a psihologizării senzațiilor" (654, p. 459).

Tema halucinațiilor senzoriale produse de beții olfactive era uzuală la Macedonski, ca în poemul *Ospățul lui Pentaur* (1895):

Și pe când se schimbă vorbe și se bea cu prisosință,
Pe metalice tripede ard parfumuri arăpești.

Toposul se regăsește și la „micii simboliști", crescuți „în umbra maestrului", cum îi definește inspirat Mircea Anghelescu (92, pp. 167-168). La Al. Obedenaru, de pildă, în *Purpura fatală* („sub cer de-azur și diamante/ De smirnă, roze, îmbătat…"), sau la Mircea Demetriade, în *Invocație* („Păduri nemărginite cu boababi involți,/ Cu flora tropicală ce-mbată și omoară"). Sau la Alice Călugăru: „Mă-mbăt de flori și de lumină/ Și-aș vrea să nu mă mai deștept" (*În grădină*, 1905); „Pelinul/ Îmbălsămează iarba, amețitor ca vinul,/ Și negrele semințe de mac își torn veninul" (*Buruieni*, 1910); „Mă culc în ierburi legănate, și'n palme tâmplele-mi se razmă,/ Și nu las somnul să mă'nfrângă cu-a buruienilor mireazmă" (*Șerpii*, 1913) (546, I, pp. 87-88). Sau chiar la Claudia Millian: „amfore cu parfum de mosc", „otrăvitoarea ei fiolă", „arome de vise și uitare", „parfum de orhidee", „esența eternului parfum" sau „Sub palmieri, femei feline" care „aruncă tuturora/ narcotice și fructe rare" (volumele *Garoafe roșii*, 1914; și *Cântări*

pentru pasărea albastră, 1923). În coordonatele acestei „beții olfactive" generalizate, în mod surprinzător au răsărit inodorele „flori de hârtie" din ciclul omonim al lui Adrian Maniu: „Uite, primăvara reînvie, și toți pomii au flori de hârtie" (*Primăvară futuristă*, 1914). Oricum, mici sau mari, poeții simboliști români știau că „parfumurile arăpești" trebuie folosite cu precauție. Ele sunt narcotice, care „îmbată [dar] și omoară".

*

*   *

Comentând călătoriile în lumea de dincolo descrise în literatura medievală, Ioan Petru Culianu conchide că „principala opoziție dintre bine și rău, dintre Paradis și Iad, este puternic olfactivă, fiind exprimată prin opoziția senzorială dintre mireasmă și miasmă". Dacă în Iad este „un miros dezgustător și insuportabil", în Rai sunt „minunate pajiști înverzite, pline de flori gingașe", care emană „un miros atât de delicat, încât mireasma îi încântă pe toți cei care stau sau trec prin acel loc" (240, p. 276). Enigmatica metaforă „când vom fi cu toții în Rai, la umbra unui crin" a dat tema și titlul unei nuvele fantastice scrise de Mircea Eliade în 1982: *La umbra unui crin* (492, pp. 184-206).

Ca om, Ioan Petru Culianu era extrem de sensibil la beții olfactive. La fel și personajele din nuvelele sale. Într-o povestire scrisă de Culianu pe la nouăsprezece ani (cca 1969), alchimistul Geronimo Rossi din Italia renascentistă distilează în alambic flori de trandafir pentru a obține „un parfum de o tărie nemaisimțită, îmbătător și afrodiziac". Împreună cu membrii unei secte persane, el participă la „un fel de beție rituală cu opiu și esență tare de roze" (447, pp. 116-117).

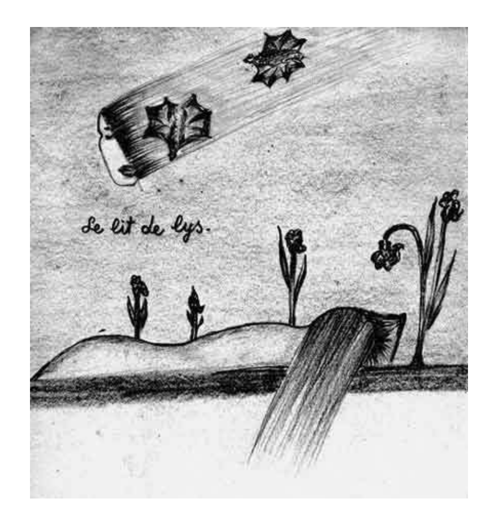
Pentru Dimitrie Arion, un personaj dintr-o altă nuvelă din tinerețea lui Culianu, miresmele și miasmele emanate de cimitir sunt somnifere și onirogene, fiind provocatoare de „narcoză albă". „Se amestecau acolo izul greu al morților și al pământului ars de flacăra lumânărilor cu balsamul teiului și amărala subtilă a nucilor; coroane spulberate și tije descompuse ale florilor de seră se adăugau liliacului în destrămare, dând ultimul preț al bucuriei sale printr-o narcoză albă. Pinii unduiau în suflul aerului aruncând efluvii sobre de prospețime" (*Moartea și fata,* 1972). „Cimitirul

narcozelor albe, noua insulă a lui Euthanasius", glosează Dan C. Mihăilescu pe marginea acestei nuvele, trasând implicit o axă ideatică și stilistică Eminescu-Eliade-Culianu (447, pp. 8 și 219).

Mircea Cărtărescu se lasă narcotizat (odată cu pisica lui) de „feromonii" exalați, ca de niște fluturi uriași, de cupele florilor de crin: „Optimismul din miezul haosului. Și-n miezul miezului destrămării eterne crinii de pe masa mea își împing în cameră feromonii, și pisica doarme lată pe covor" (*Jurnal*, 11 iunie 1995) (49, p. 389).

Poetul Emil Brumaru se lasă purtat de halucinații și de vedenii onirico-erotice, îmbătându-se periodic cu parfumul florilor de crini: „Din nou în miezul crinilor enormi/ Mi-e teamă c-o s'te spulberi când adormi!" (*Rezervația de îngeri*, 2013) (610, p. 66). Crinul și mireasma stupefiantă emanată de floare este un laitmotiv în opera lui Brumaru: „Închisă într-un crin mi-e viața,/ Mâinile-mi tremură-n parfum,/ Luminile îmi taie fața" (*Mierea lumii*, 1976). Se întrevede și ideea unui „pat de crini": „Și-apoi ne culcăm în talaș/ De crini geluiți spre-a visa" (683, pp. 132, 292).

Rememorând prima sa relație erotică într-o delicată nuvelă autobiografică (*Crinii din clasa întâi de liceu*, 2008), Gabriel



27. Lyggia Naum, *Le lit de lys*, cca 1946-1949.
Colecția Fundației Gellu Naum

Liiceanu descrie o sinucidere ratată a unui cuplu de adolescenți din Bucureștii anilor ’50. „Trebuia găsită acea formă de moarte care ar fi urmat să se nască din consumarea unui extaz prealabil.” Vorba extaticului poet sufi Ibn al-Farid: „Cel ce nu moare din iubirea sa nici nu poate s-o trăiască”. Cei doi tineri au ales un tip de „moarte divină”, într-un soi de pat de crini. Ei urmau să se sinucidă culcându-se îmbrățișați într-o cameră ticsită pe jos cu flori de crin (425).

„Un pat de crini” este o imagine ce apare și într-un prozopoem erotico-tanatic scris de Gellu Naum la mijlocul anilor ’40: „Nu știu de ce, de câte ori îmi amintesc de Ursula, nu mă pot opri de-a evoca în minte un pat de crini” (*Patul de crini*, 1944) (215, p. 34). Un motiv preluat apoi și de soția poetului, Lyggia Naum, în unul dintre desenele sale făcute pe întuneric (521), intitulat chiar așa: *Le lit de lys* (vezi *supra*, ilustrația 27).

Mircea Demetriade: „Hașiș, otravă cruntă, dar dulce multor”

Așa cum am văzut, în poemele simbolistului Mircea Demetriade beția olfactivă, sinestezia și narcoza sunt foarte prezente: „Beția cuvânt sfânt/ Lăsată-i pe pământ/ În flori mirositoare/ În inimi iubitoare/ Și-n planta ce fumăm/ La cer să ne’nălțăm” (543, p. 22); sau „flora tropicală ce-mbată și omoară”, „putrede-orhidee, bolnave scandaloase”, „filtruri satanice”, „beția luxuriei nebune”, „orchestra de senzații” etc.

În melopeea în trei acte compusă de Mircea Demetriade (*Renegatul*, 1893), protagonistul Mahmud este un român convertit la Islam și stabilit la Istanbul. Desuetă și plină de locuri comune, piesa a fost pusă în scenă la Teatrul Național, în ianurie 1893, cu Constantin Nottara în rolul principal. Înconjurat de cadâne, hanâme și de muzicanți cântând manele tânguitoare, Mahmud își îmbie tovarășii de orgii să se îmbete cu alcool (rachiu cu mastic), interzis de Coran („băutura de lege blestemată”), dar și cu licitul hașiș:

> Prietini stați, acasă la voi aci sunteți.
> Murat, hașișu’ți place, de vrei să te îmbeți
> Din palme bate, robul veni-v-aci pe loc.

Răpus de melancolie („Cu cât mai mult în juru-mi se strâng averi, eu caz/ Urâtul mi-e tovarăș, ce nu-mi mai dă răgaz"), renegatul Mahmud se hotărăște să se sinucidă cu hașiș:

Hașiș, otravă cruntă, dar dulce multor, vreau
Prin tine locuința de veacuri să mi-o iau!

Cum am arătat mai sus, nu este posibilă sinuciderea prin inhalarea de fum de opium sau de hașiș. Și totuși, poetul îl face pe Mahmud să-și pregătească narghileaua cu hașiș pentru a beneficia de o „moarte plăcută":

Vreau moartea mea să fie, plăcută, peste fire;
Din moarte ași vrea de-i chipul să'mi fac o nemurire!

Urmează o adevărată odă închinată sinuciderii provocate de hașiș, luat într-o doză „îndoită":

Hașișu'l îndoiește, și'l ia. Atunci în pripă
Vedea-vei a ta moarte, albind cu-a ei aripă!
Ușor ea se coboară cu văzul lâncezând,
O vezi ca o mireasă, la dreapta ta, șezând.
Și'n juru-ți se aude o muzică cerească,
Și ochi'ți văd că ziua începe să roșească.
Încet, încet vederea se pierde… se strecor…
În juru'ți albe forme… te stingi, apoi ușor…
Suflarea'ți se ridică spre gât cu greutate…
Și pleoapa peste văzu-ți greoae se abate…
Iar sufletul din aripi bătând la-al morții port,
Materia sau lutul rămâne rece, mort! (543, pp. 28, 69, 50-51).

Ion Pillat: Opium în „Grădina între ziduri"

Ieșit din mantaua parnasianului Macedonski și traducător al poeziilor lui Rimbaud și Baudelaire (***531***), poetul simbolist Ion Pillat nu putea să rateze tema – atât de generoasă – a visului provocat de halucinogene. O abordează, de pildă, într-un poem intitulat chiar *Opium*:

De-atâtea nopți fumăm otravă…
E iarăși un oraș malez,
Cu luna galbenă, bolnavă,
Pe plantațiunea de orez
Perfect pătrată ca o tavă (97, p. 108).



28. Ion Pillat. Desen de Marcel Iancu

Pentru poet, efectele stupefiantului acoperă toată plaja posibilă. Vorba lui Demetriade: „îmbată și omoară”. Opiumul declanșează „extazele lui [Buddha] Sakya-Muni”, produce vise și viziuni, dar este și otrava provocatoare de moarte, chiar dacă una „dulce”:

Și eu, urmând învins cornacul
Pe țărmul unui vis malez,
M’aplec, robit din nou, pe lacul
Închipuirii – ce-l creez
În dulcea moarte ce-o dă macul (544, p. 223).

„Malez” (*malais*) este un franțuzism pentru „malaiez”. Localizarea într-un „oraș malaiez” este semnificativă. Evident, este o trimitere directă la Orientul exotic, tărâmul prin excelență al stupefiantelor. La fel fac și Alexandru Macedonski, vorbind despre opiomanii

din China (*Rondelul opiumului*, 1920), și Ion Minulescu, pentru care opiumul sosește „din Orientul plin de soare” (*Marina estivală*, 1928), dar și Vasile Voiculescu, care localizează „excesele de excitante” în Indonezia (*Fata din Java*, 1947) (597, p. 53). Dar este mai mult decât atât. Pentru imaginarul colectiv european, Malaiezia era „un tărâm al opiumului”. Anume din limba malaieziană au preluat britanicii și francezii termenul *amok* (intrat ca neologism și în limba română), care denumește furia criminală generată de abuzul de opium sau nebunia provocată de lipsa drogului. În 1769, căpitanul James Cook a consemnat și explicat termenul malaiezian *amuck* în jurnalul călătoriei sale în Asia de Sud-Est. Vezi și nuvela lui Stefan Zweig *Amok ou Le fou de Malaisie* (603), scrisă în 1922 (nuvela a fost dramatizată și pusă în scenă în 2008 de regizorul Alexandru Hausvater la Teatrul Clasic „Ioan Slavici” din Arad).

Ion Pillat a compus poemul *Opium* în 1916, după perioada sa pariziană, și l-a publicat în 1919 – același an în care a compus Macedonski rondelul despre „visul de opium”. Poemul a fost inclus într-un volum apărut la Paris (1919) și București (1920), cu titlul baudelairian *Grădina între ziduri*, care evocă ideea de „paradis artificial”.

În anii ’30, Ion Pillat a fost – împreună cu Nicolae Titulescu, Elena Văcărescu, Vespasian Pella – delegat al României la Societatea Națiunilor Unite, cu sediul la Geneva. În septembrie 1935, membrilor din „Comisia pentru chestiuni sociale” (din care făcea parte poetul român) li s-a cerut să prezinte un raport „în chestiunea opiumului”. Cum colegii lui s-au ferit să redacteze un astfel de raport, l-a acceptat cu mare interes Ion Pillat. Înainte de prezentarea raportului, poetul îi scria soției sale Maria, asigurând-o că deține „o bogată documentație” privind subiectul, iar după conferință, că a avut „un foarte frumos succes”.

Mai pe larg vorbește Pillat despre acest straniu raport într-o scrisoare din 18 septembrie 1935, adresată mătușii sale, Sabina Cantacuzino: „Astăzi – peste un ceas – debutez la Comisia [a] V-a (Chestiuni sociale) cu un discurs în chestia specifică a Opiumului, de care fugind toți de ea mi-au lăsat-o mie. Sunt foarte bine documentat și pentru cei care cunosc chestia – și în comisie sunt mulți specialiști mai ales englezi, holandezi etc…, interesați din cauza coloniilor – sunt sigur cel puțin că nu voi bate câmpii, *au contraire*” (520, pp. 322-328).

De remarcat interesul poetului pentru acest subiect (la care „specialiști” și „interesați” erau de regulă reprezentanții țărilor cu colonii), precum și încrederea pe care o avea în propria sa documentare. Nu se înțelege totuși despre ce fel de raport a fost vorba și ce finalitate a avut. Știm că în anii ’30 Societatea Națiunilor Unite a dat o importanță deosebită creșterii alarmante a consumului de droguri în lume. Europa încerca să preia această problemă acută, în condițiile în care, în ultimii ani, în SUA avuseseră loc cel puțin trei conferințe mondiale privind utilizarea narcoticelor (la Philadelphia în 1926, la New York în 1927 și 1932). Cum voi arăta mai departe, un alt intelectual român, Petru Comarnescu, participase în august 1932, la Geneva, la o conferință similară, dar axată pe problema generală a consumului de narcotice, și nu – ca în cazul lui Pillat – pe „chestia specifică a Opiumului”. Alte referiri nu am găsit pe marginea raportului întocmit de Ion Pillat, care nu se află – cum m-a asigurat Monica Pillat-Săulescu, nepoata poetului – nici în arhiva familiei, nici în arhivele marilor biblioteci. Din păcate, nu am dat de urma acestui interesant document inedit nici în arhiva Ministerului Afacerilor Externe (***536***).

Ion Minulescu: „Nici opium, nici tutun de pipă”

În 1900, la vârsta de nouăsprezece ani, Ion Minulescu pleacă la Paris – unde va sta patru ani – pentru a urma Facultatea de Drept. Influențat de literatura simbolistă franceză (Baudelaire, Nerval, Verlaine, Rimbaud ș.a.), poetul își abandonează studiile și se lasă purtat de viața artistică a boemei pariziene: „Parisul m-a coborât pe bulevarde,/ M-a exilat prin cafenele/ Și prin modestele mansarde” (*Romanța necunoscutei*, 1911). *Alter ego*-ul său din roman (*Corigent la limba română*, 1929) intră în lumea cocainomanilor și morfinomanilor din capitala Franței: „Ție nu ți se pare că aici [la Paris] se respiră altfel ca la Pitești? [– îl întreabă Lizica] Alt aer… Altă viață… Altă otravă. Tu iei cocaină?... Nu?... Cum se poate?... În tot Parisul n-ai cunoscut până acum nici o femeie fină? Ia spune… Noaptea când sunteți împreună în pat… când vă sărutați… când sunteți în fine gata… cum să zic… Nu ți-a trecut nimeni cu degetul, așa ușor, pe sub nas… un praf alb… o pudră fină?... Vai!... Ce român inadaptabil!... Cum o să poți tu învăța dreptul la

Paris?... Te pomenești că nici înțepături cu morfină nu-ți faci… Ei, vezi… Eram sigură… Fugi de-aici că-mi pare rău că te-am mai întâlnit… Zău așa!…” (631).



29. Ion Minulescu. Desen de Iosif Iser, 1929

Lăsând lirica lui Minulescu acolo unde a așezat-o G. Călinescu, și anume „în marginea celui mai autentic simbolism”, se pot identifica în poeziile sale unele teme și motive deja comentate mai sus. Printre ele ar fi beția olfactivă și narcoza afrodiziacă: „Și teii, ce parfum/ De sânuri decoltate împrăștie pe-alee”. Actul erotic se consumă într-un pat presărat „cu trandafiri și chiparoase” sau într-un culcuș de flori de mac, afumat cu „miresme-otrăvitoare”:

În cinstea ta,
Cea mai frumoasă din toate fetele ce mint,
Am ars miresme-otrăvitoare în trepieduri de argint,
În pat ți-am presărat garoafe
Și maci –
Tot flori însângerate –
Și cu parfum de brad pătat-am dantela pernelor curate,
Iar în covorul din perete ca și-ntr-o glastră am înfipt

Trei ramuri verzi de lămâiță
Și-un ram uscat de-eucalipt.
(*Celei care minte*, 1908)

De la versul macedonskian „Pe metalice tripede ard parfumuri arăpești” (*Ospățul lui Pentaur*, 1895) nu e decât un pas până la versul minulescian „Am ars miresme-otrăvitoare în trepieduri de argint”. Florile parfumate, fructele aromate, poveștile fără de sfârșit ale Șeherezadei, dar și narcoticele stupefiante sunt toate aduse – evident, din tărâmuri exotice și mirifice – din Orientul fabulos, „din lumea creată dincolo de zare”. Corăbiile, caiacele, galerele și iahturile care brăzdează în lung și-n lat lirica minulesciană pleacă spre sau sosesc din tainice porturi îndepărtate. În negrele coșmaruri ale poetului marea este pustie, matrozii și hamalii – „duhnind a spirt și-a iodoform” – dorm beți prin port, pentru că din Orient nu mai sosesc corăbiile pline cu opium și tutun:

În port, nici un vapor,
Și-n larg,
Nici fum, nici pânză, nici catarg!...
Din Orientul plin de soare,
De flori, de fructe aromate
Și de povești neterminate,
Din Orientul plin de soare
Și maladii molipsitoare
N-a mai sosit în port, de-azi-noapte,
Nimic –
Nici flori, nici fructe coapte,
Nici opium, nici tutun de pipă...
(*Marina estivală*, 1928)

4. Mateiu Caragiale

Opium, canabis și hașiș la Curtea-Veche

Așa cum rezultă din jurnalul său, și Mateiu Caragiale (nu numai Alexandru Macedonski) a fost în relații foarte strânse cu Alexandru Bogdan-Pitești, anume în perioada 1912-1922 („mă duceam să-l văd foarte des"). A fost întreținut financiar de acest aristocrat decadent („mi-a împrumutat cu foarte mare bună-voință bani"), a trăit cu metresa acestuia, o anume poloneză A.K. („amanta lui începuse să mă dezonoreze cu intimitatea ei"), a călătorit cu el la Berlin (în 1916) etc. Mateiu Caragiale nu amintește în jurnal de opiofilia lui Bogdan-Pitești. În schimb comentează în 1928 zvonul că ministrul român de Externe, Nicolae Titulescu, „ar fi cocainoman" (89, pp. 301-307, 341, 349, 361-375, 491-493, 507, 836).

Considerându-l „un dandy balcanic, pitoresc și abject", Paul Cernat i-a făcut lui Alexandru Bogdan-Pitești un portret memorabil: „Figură de boier cabotin și cinic, libertin prematur consumat de excese (luxură, apoi pederastie și narcomanie), amoralist cu nostalgia moralei, conviv seducător și cult, cu o conversație pitorească și licențioasă (stilul Mateiu Caragiale din corespondența cu N.A. Boicescu), «estet al viciului și vicios al artelor», prin sprijinirea cărora s-a răscumpărat [...]" (190, p. 41).

Nu este exclus ca Mateiu Caragiale să fi trecut împreună cu Bogdan-Pitești și prin anumite experiențe narcotice. Într-o carte recentă, Ion Vianu a susținut – cu destule argumente rezonabile – că Alexandru Bogdan-Pitești ar fi fost modelul lui Pașadia din *Craii de Curtea-Veche* (98, pp. 33 ș.u.).

Unele trimiteri – mai mult sau mai puțin aluzive – la practici narcotice sunt presărate în acest roman. Pașadia, de exemplu, care ducea „o viață dublă, ritmată de lumină", traversa „în răstimpuri"

diverse stări cvasi-psihedelice, de la „amorțeală stranie" și „sumbră toropeală" până la „furii" și „pandalii groaznice". „Mă feream – spune Povestitorul – să mă uit la chipul său încleștat, să-i întâlnesc privirea tulbure a cărei groază nimic n-o putea spune" (89, p. 95). „Veninul, veghea, vițiul – conchide Povestitorul – îi mistuiseră trupul [lui Pașadia] fără a-i vătăma câtuși de puțin însă duhul care-și păstrase până la sfârșit toată recea-i limpezime."



30. Alexandru Bogdan-Pitești. Desen de Jean Al. Steriadi, 1916

În acest caz, ca și la Ion Vinea („venin de mai", „în sânge mi s-a distilat veninul aventurii" etc.), cuvântul „venin" ar putea fi un termen-cod pentru substanțe stupefiante. Baudelaire, Cocteau și alți scriitori narcofili numeau uneori „venin" sau „otravă" narcoticul pe care și-l administrau. Într-o nuvelă a lui Ion Vinea, *Treptele somnului*, protagonistul e obsedat că se va intoxica în somn înghițind dubioase pastile otrăvitoare aflate într-o cutiuță (volumul *Flori de lampă*, 1925). De fapt, și Alexandru Macedonski (ca și Adrian Maniu, vezi volumul *Din paharul cu otravă*, 1919) e obsedat că bea sau că va trebui să bea din cupa cu venin socratică:

O țară-ntreagă s-a-ntrecut
Să-mi dea venin, și l-am băut

(*Și-au zis*)

sau

Înjurați-mă, prieteni,
Dați-mi cupa cu amar,
Veți avea destulă vreme
Să mă plângeți în zadar
(*Înjurați-mă prieteni*)

sau

Viața este tristă; lupta e grozavă;
Orice zi ne-aduce un pahar de otravă
(*Tu ce ești a naște*) etc.

De regulă, licorile excitante pe care le consumă „Pașa" sunt pure, tari, nediluate. „Sorbea cafea fără zahăr și tare", iar vinul nobil nu îl boteza cu apă, așa cum făcea Pirgu. Principalul drog pe care îl consumă cei patru crai este, evident, alcoolul. Vorba lui Anton Pann:

Crai, între bețivi vestiți,
Lor ceilalți cinste le dau,
Că hatișerifuri au
Să afle vinul cel bun
Întâi cepul când îi pun.
(*Îndreptătorul bețivilor*, 1832)

Craii de Curtea-Veche este „o carte în care se bea tot timpul", observă Matei Călinescu. Ea se încheie cu întrebarea pusă de Pantazi Povestitorului: „Ce s-ar putea să bem?". Tot Matei Călinescu atrage atenția asupra importanței simbolice a „ultimului cuvânt dintr-un astfel de text!" (99, p. 16).

Principalele stări ale crailor sunt beția și mahmureala. Ei beau masiv alcool în toate formele sale. De la un vin nobil, de Bordeaux (Pașadia), până la un vin prost, „vreo poșircă mucegăită și tulbure" (Pirgu), de la o „tărie" dată repede pe gât până la vreun lichior dulce de cireșe, „un kirsch" luat dimineața la Capșa pentru „întremare", sau vreo „spumă de drojdioară, [băută] în gura pieței, într-o dimineață după chef" (Povestitorul). Mahmureala provocată

de alcool este dreasă tot cu alcool. *Similia similibus curantur* (cele asemenea se tratează cu cele asemenea). Fac din nou apel la Anton Pann:

Supărați de mahmurluc
Ca să și-l dreagă se duc,
Beau întâi un păhărel,
Peste-un ceas un [s]fârtărel,
Apoi c-ocaua pornesc,
Gâtul ca oala-și lărgesc (429).



31. Mateiu Caragiale. Desen de Marcel Iancu

Dar Mateiu Caragiale trimite cititorul – uneori aluziv, alteori direct – și la consumul unor droguri propriu-zise, cele care „ațâță închipuirea": *opium* și *canabis* (*hașiș*). Pantazi („un alt eu-însumi"), Pașadia și Povestitorul (*nota bene*, nu și Pirgu) stau adesea „afundați în perne", fumând din ciubuce. Ei zac „în trândavă-aromeală", „tolăniți grecește". Sunt îmbrăcați probabil ca boierii fanarioți: „El antereu alb poartă, metanii și ișlic" – cum sună câteva versuri dintr-un sonet de tinerețe al scriitorului (*Trântorul*, 1910). Taifasurile crailor sunt „adesea urmate de acele lungi căderi

pe gânduri” și de rătăciri „în lumea visărilor ca-ntr-o beție”. Un astfel de „trântor” este și Povestitorul, adică Mateiu Caragiale însuși, pe care Șerban Cioculescu îl definea ca fiind „seniorul consort de la [moșia] Sionu”, „amatorul de bun trai și de *dolce far niente*”, purtând o „mască impenetrabilă de aristocrat disprețuitor și sarcastic” (651, p. 177).

Însă de data aceasta nu de o „beție de vutcă” este vorba, nu de o beție ordinară, care – ca în poemul mai sus citat – te-ndeamnă să „înjuri”, să te „răzgâi” sau să „râzi prostește” și să „joci din buric” când te „leagănă maneaua”. Este vorba de o altfel de ebrietate (nu „beție”, ci „ca-ntr-o beție”), de una rafinată – cum ține să precizeze Mateiu Caragiale în *Craii de Curtea-Veche* –, de o „beție de felul celor de mac [= opium] sau de cânepă [= canabis sau hașiș], ațâțând închipuirea deopotrivă și urmate de treziri nu mai puțin amare”.

Cum remarcam, codoșul Pirgu nu participă niciodată anume la acest tip de „beții” rafinate. Dimpotrivă, el este cel care, de regulă, curmă reveriile narcotice ale celor trei crai, încercând să-i tragă în zona viciilor primare: „Ia mai lăsați, nene, ciubucele astea, să mai vorbim și de muieri”. Pirgu este o „bună călăuză”, dar în „călătoria în viața care se viețuiește, nu în aceea care se visează”. Cu alte cuvinte, „licheaua fără seamăn” numită Gore Pirgu poate să ghideze craii „pe poteca vițiilor” ordinare, dar nu și prin „grădinile amăgirii”, cum se intitulează un alt poem de tinerețe al scriitorului (89, p. 20).

Este aici o problemă de tipologie a narcoticelor, pe care – după cum se vede – Mateiu Caragiale o cunoștea foarte bine. Sunt droguri euforizante (cum este alcoolul), care stimulează centrii nervoși și, implicit, impulsurile sexuale, și alte droguri, psihedelice și halucinogene (cum sunt hașișul și opiumul), care inhibă centrii nervoși. Ernst Jünger a găsit formulări cvasi-aforistice pentru a exprima această diferență esențială: „Drogurile mexicane [mescalină, psilocibină] nu erotizează ca eterul și alcoolul. Ele conduc mai profund în caractere, până dincolo de răscrucea la care se bifurcă sexele. Caracterele sunt influențate de sex, dar nu determinate de el” (23, p. 372).

*
* *

Putem să ne întrebăm, într-o paranteză, ce se știa despre hașiș (sau despre opium) în mediul intelectual-artistic al României anilor ’20, când și-a compus Mateiu Caragiale celebrul roman. Să

luăm câteva exemple: Mircea Eliade, Adrian Maniu, Francisc Șirato, Ștefan Dimitrescu ș.a. În martie 1924, adolescentul Mircea Eliade (avea doar șaptesprezece ani) a publicat un articol îndrăzneț, „Artiștii și hașișul", în care încerca să explice de ce unii scriitori și artiști francezi de la mijlocul secolului al XIX-lea (Gérard de Nerval, Alexandre Dumas-tatăl, Théophile Gautier, Charles Baudelaire etc.) și-au administrat hașiș. De regulă, spunea Eliade, pentru a-și spori creativitatea și mobilitatea intelectuală. Luat în cantități mici, extractul de *Cannabis indica* „dezgheață mintea făcând-o aptă lucrurilor grele de priceput", susținea tânărul Eliade. În doze mari însă, hașișul produce stări extatice: „Sufletul ți se deslipește în acel moment de trup și ți se pare că te afunzi în eter" (45, pp. 163-164).

Pictorul realist Ștefan Dimitrescu (1886-1933) a pictat în 1926 o intoxicare cu fum de hașiș practicată de câțiva turci nevoiași din Mangalia. Pictorul era și el, ca Mateiu Caragiale și mulți alții, un artist susținut financiar de mecena Alexandru Bogdan-Pitești. Dimitrescu picta adesea la colonia de artiști plastici organizată de Bogdan-Pitești la moșia sa de la Vlaici (Oltenia).

În anii 1925-1926, după studii artistice la Iași și la Paris, Ștefan Dimitrescu a hoinărit prin Dobrogea în căutare de inspirație și de subiecte. A făcut-o cel mai adesea împreună cu Francisc Șirato și Nicolae Tonitza. Împreună cu sculptorul Oscar Han, cei trei pictori formaseră în 1925 „Grupul celor patru". Era epoca în care artiștii plastici români descopereau cu uimire un „Orient în miniatură, cu tot amestecul său de popoare", cum definea Mihai Eminescu Dobrogea în 1878, la alipirea ei de România („Anexarea Dobrogei", *Timpul*, 19 august 1878). Era vorba mai ales de sudul provinciei (cu populația ei de turco-tătari), care după 1913 s-a extins cu Cadrilaterul.

La o expoziție colectivă, organizată la București în 1927 la „Sala Ileana" (aparținând tot colecționarului Alexandru Bogdan-Pitești), Ștefan Dimitrescu a expus o pictură reprezentând câțiva turci dobrogeni tolăniți pe jos și fumând hașiș din ciubuc și țigară. Pictura este cunoscută sub titlul *Oameni la Mangalia*, dar artistul a expus-o cu titlul semnificativ *Dolce farniente*. Astăzi tabloul se află în colecția de artă din Complexul Muzeal Arad. Chipurile încremenite ale fumătorilor exprimă stări de ataraxie, reverie și contemplație extatică specifice narcozei provocate de această substanță stupefiantă extrasă din *cannabis*.



32. Ștefan Dimitrescu, *Oameni la Mangalia* (*Dolce farniente*), ulei pe pânză, 1926, Complexul Muzeal Arad

Și pentru Lazăr Șăineanu – cel din lucrarea *Influența orientală asupra limbei și culturei române* (1900) –, „îmbătarea cu fumul parfumat [de afion sau hașiș] al narghilelei" este „un fel de *far'niente* particular orientalului, starea de beatitudine a osmanliului, când corpul părea că-și pierduse mobilitatea-i și când viața însăși se trăda numai prin sorbire, la intervale egale, a fumului din ciubuc" (415).

Că în tabloul lui Ștefan Dimitrescu este vorba de fumători de hașiș o aflăm chiar de la bunul său prieten, pictorul Francisc Șirato, care în 1927 a comentat în presă pictura expusă: „[Nu cunosc] de la Iser încoace un portretist mai expresiv al tipurilor turce. Un realism veridic, aspru ca și ținutul pietros al Sciției [= Dobrogei], peste care paleta lui Ștefan Dimitrescu aplică o surdină de vis, de extaz oriental, de vagă oboseală; [tabloul] *Dolce farniente* e un admirabil exemplu. Oamenii aceștia, disproporționali, în atitudini diforme, așa de absenți, cu toată vecinătatea lor, trăiesc totuși o scenă din extazul hașișului. Un hașiș extras nu [atât] din cine știe ce plantă blestemată, cât din firea lor orientală pe care pictorul a pătruns-o, evocând-o, și-n gestul acelei degustări pierdute a

țigării, și-n contrastul umbrelor ghemuite în paravanul de var de care se reazimă” (414).

De altfel, Dobrogea ajunsese în epocă să fie considerată regiunea românească cea mai propice din punct de vedere climateric pentru cultivarea plantei *Cannabis indica*. La începutul anilor ’30, în ziarul *Universul*, poetul Adrian Maniu a scris un articol intitulat „Hașiș dobrogean”, privind „o descoperire senzațională”. Pentru a evita „riscurile contrabandei”, traficanții de droguri începuseră să cultive în unele zone ale Dobrogei „planta din care se extrage hașișul”. Maniu spera că este doar un episod, căruia „justiția îi va aduce cuvenita sancțiune” (135, pp. 294-295).

Locul în care i-a pictat prin 1926 Ștefan Dimitrescu pe cei câțiva turco-tătari fumând hașiș, o mahala din Mangalia (anticul Callatis), se află la circa 70 km de Balcic (anticul Dionysopolis). În anii ’20-’30, Ștefan Dimitrescu, Francisc Șirato, Nicolae Tonitza, dar și mulți alți pictori români (Gh. Petrașcu, Iosif Iser, Theodor Pallady, Nicolae Dărăscu, Jean Al. Steriadi, Cecilia Cuțescu-Storck, Lucian Grigorescu, Medi Wechsler Dinu ș.a.) pictau din primăvară până-n toamnă la Balcic, devenit un fel de Barbizon românesc. Pitorescul oriental al localității fususe descoperit de pictorul Alexandru Satmari, care în 1924 a convins-o pe regina Maria să-și construiască aici un palat, numit în turcește *Tenha juvah* („Cuibul liniștit”) (686, p. 54). S-a născut în epocă așa-numita „Școală de la Balcic”, „patronată” de regina Maria. O mișcare artistică importantă în cultura română, a cărei faimă a depășit granițele țării. Ea a fost apreciată de cunoscutul istoric de artă francez Henri Focillon, care a numit-o „Școala de pictură de la Marea Neagră”. O mențiune specială în contextul prezentei cărți merită, pe lângă Iosif Iser, pictorul Theodor Pallady, nu doar pentru tablourile realizate propriu-zis la Balcic, ci, în general, pentru seria lui de odalisce, nuduri lenevind într-o stare de voluptate erotico-narcotică (*Fumătoarea de opium*, *Odaliscă cu narghilea* etc.), dar și pentru colecția de naturi statice în care narghileaua domină obiectele din jur.

Pictorii au fost urmați la Balcic de muzicieni, arhitecți, actori și scriitori celebri, care au transformat mica localitate într-un sat de vacanță pentru mulți intelectuali ai epocii: Henriette și Cella Delavrancea, Ion și Maria Pillat, Claudia Millian și Ion Minulescu, Ștefan Roll, Nae Ionescu, Vasile Voiculescu, Ionel Teodoreanu, Adrian Maniu, Jean Bart, George Vraca, Jeni Acterian și mulți alții.



33. Theodor Pallady, *Fumătoarea de opium*, ulei pe carton, colecție particulară

S-ar putea ca unii dintre intelectualii care veneau la Balcic să fi luat la cunoștință și să fi preluat unele năravuri narcotice ale localnicilor turci și tătari. Ar fi putut-o face, de exemplu, în cafenelele din preajma portului, precum cea a turcului Mamuth (Mahmud) sau a tătarului Ismail, în care „domnii de la București", cot la cot cu turco-tătarii din partea locului, petreceau cu orele, bând cafele și fumând din narghilele. În cafeneaua lui Mamuth – scria I. Demetriad în 1928 –, „murmurul calm al mărei se îngâna cu graiul molcolm al povestitorului turc, stând cu picioarele încrucișate și fumând din narghilea". Mai dansa turcul Demir în aceste cafenele din *Ghemigi mahle* („Mahalaua corăbierilor") și se cântau manele tânguitoare „în sunetele tărăgănate ale dairelelor, pe fondul fumului de narghilea" (558, pp. 214-215, 221).

Se zvonea de asemenea că uneori, „la Palat" (construit pe la jumătatea anilor '20), invitații reginei Maria – numită „Sultana" de către localnici – și-ar administra diverse narcotice. O legendă speculată astăzi de textele publicitare ale unor agenții de turism bulgărești. În reclama cam *kitsch* a agenției *Bulgaria Hotels*, de pildă, se spune printre altele că palatul reginei Maria din Balcic este „una dintre cele șapte minuni ale Bulgariei". „Aici [în Palat] – continuă textul publicitar – regina Maria găzduia splendide recepții,

la care lua adesea parte crema societății [românești]. Invitații obișnuiți erau mai ales poeți, pictori și muzicieni [...]. Totuși, adevărul din spatele multor evenimente care aveau loc «la Palat» va rămâne pe veci ascuns în frunzișul copacilor din parc, precum zvonul că – în locul ei favorit de petrecere a timpului, grădina de trandafiri a Palatului – regina își trata musafirii cu opium." Finalul reclamei este oarecum comic: „Apoi, ascunsă în spatele vitraliilor, se spune că regina trăgea cu urechea la conversațiile dintre invitați aflați sub influența narcoticului" (491).

*

* *

Revenind la Mateiu Caragiale, există în „cartea de înțelepciune" *Craii de Curtea-Veche*, disimulată „sub grele catifele de pitoresc oriental", cum a definit-o Ion Barbu (în *Ultima oră*, 1 mai 1929), și o remarcă explicită privind narcomania lui Pașadia Măgureanu. „Tot îți sună coliva – îi spune cinic Pirgu lui Pașadia. Parcă nu știe lumea că de mult numai în miambal și-n magiun îți mai stă nădejdea?" (89, p. 67). „Magiunul" la care se referă Pirgu nu este vreun inocent gem de prune, ci un preparat de opium și/sau de hașiș. La sfârșitul secolului al XIX-lea, în *Dicționarul* lui Lazăr Șăineanu, primul înțeles al cuvântului „magiun" era „amestec de opiu, mac și aloe". Termenul vine din turcește (*madjun*) și din arabă (*ma'jûn*). În cartea sa privind *Influența orientală asupra limbei și culturei române* (1900), Lazăr Șăineanu va reveni, definind magiunul ca fiind „un opiat compus din esențe de opiu, lemn de aloe și alte aromate; cel mai simplu se prepara în formă de hapuri și se lua în apă sau cafea" (512).

În 1716, de pildă, boierul fanariot Nicolae Mavrocordat – fost domnitor – trimitea patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un electuar opiaceu preparat după o rețetă specială: „un magiun socotit ca pentru noi înșine, când eram la Cotroceni" (100, p. 184). Pe la 1829, farmacistul trasilvănean J.M. Honigberger, din Brașov, ajuns medic la curtea maharajahului din Lahore (la granița de azi dintre Pakistan și India), descria rețeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a „magiunului" de *Cannabis indica*. Cânepa se fierbe în unt și apă, adăugându-se după dorință diverse mirodenii: „piper, scorțișoară, șofran, ghimbir și altele, îndulcite

cu zahăr”. Acest *madjoon* (cum scria Honigberger în engleză) este uneori amestecat și cu semințe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporește efectul” (30, p. 243). Tot în acea epocă (1821), Thomas De Quincey susținea că *madjoon* este „cuvântul turcesc pentru opiu” (40, p. 228).

La rândul său, Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860) dă și el o rețetă foarte asemănătoare pentru „dulceața de hașiș”, numită *madjund* sau *dawamesk* „în Algeria și Arabia Fericită”. „Extractul gras de hașiș” se fierbe „în unt cu puțină apă”, adăugându-se „o cantitate mică de opium”, dar și „zahăr și diverse arome, cum sunt vanilia, scorțișoara, fisticul, migdalele, moscul” (1, pp. 18, 38). Un magiun de hașiș asemănător, ținut într-o „cupă mică de argint aurit”, e consumat de unele personaje din romanul *Contele de Monte-Cristo*, scris în anii 1845-1846. Este vorba de „un fel de pastă verzuie, care semăna cu un fel de dulceață”, conținând „cel mai bun și mai curat hașiș din Alexandria” (101, pp. 407-411). Să nu uităm că Alexandre Dumas-tatăl și Charles Baudelaire au făcut parte, începând cu 1844, din același „club al consumatorilor de hașiș”, împreună cu Théophile Gautier, Honoré de Balzac, Gérard de Nerval, Eugène Delacroix, Honoré Daumier ș.a. În fine, un consumator modern de *majoun* de hașiș a fost scriitorul american Paul Bowles (1910-1999), stabilit la Tanger în 1947. El a dezvăluit rețeta magiunului marocan într-o carte de convorbiri realizată în 1993 (102).

Revenind la scriitorii români, trebuie să-l amintesc aici pe Ioan Petru Culianu, în calitatea sa de prozator. Într-un roman scris în 1987 (și publicat abia în 2005), intitulat *Jocul de smarald*, un personaj îi oferă altuia să guste o linguriță dintr-o „marmeladă” verzuie, preparată din semințe de mac și păstrată într-un vas din porțelan pe care scria *Theriaca*. Era „adevăratul leac al nemuririi”, un drog opiaceu „peste măsură de scump”. Scena se desfășoară la Florența, la sfârșit de *Quattrocento* (388, pp. 231-234).

Caragiale, tatăl și fiul: „Abuz de alcool și tutun”

În *Jurnalul* ținut de Mateiu Caragiale (în perioada 1927-1935) și în *Agenda-Acta-Memoranda* (1923-1936) apar unele referiri la relația scriitorului cu alcoolul. După propria sa mărturie, el a

început să bea la Berlin, în 1905, la vârsta de douăzeci de ani, când a încercat fără succes să urmeze cursurile Facultății de Drept. Era fără bani, „rupt de foame și mistuit de clima Berlinului". „Atunci am început să beau alcool – liqueruri dulci, câteodată rachiu amar de ienupăr, punch cu Bourgogne sau cu ananas [...], și Aquavit ordinar acasă, unde, în lipsa vinului, m-am obișnuit în sfârșit cu berea" (89, p. 381).

De abuz de alcool, în măsură să-l „lovească damblaua", se plânge și Povestitorul (*alter ego* al autorului) din *Craii de Curtea-Veche*, roman pe care Mateiu Caragiale îl termină în 1928: „În mintea mea aburită miji frica să nu mă fi lovit damblaua. Nu, dar în sfârșit mă răzbise. De o lună, pe tăcute și nerăsuflate, cu nădejde și temei, o dusesem într-o băutură, un crailâc, un joc. În anii din urmă fusesem greu încercat de împrejurări; [...] năzuisem să aflu într-o viață de stricăciune uitarea" (104, p. 8). Anume acest pasaj a fost considerat de Șerban Cioculescu ca fiind „un vădit fragment autobiografic" (103, p. 126).

Mai târziu, tot în jurnal, scriitorul vorbește despre propriile sale „manifestări penibile", provocate – în termenii săi – de „abuzul de alcool și tutun". În urma unei „puternice depresiuni nervoase", pentru a-și „asigura echilibrul" și a-și „restabili nervii", Mateiu Caragiale a fost nevoit în 1933 să-și „reducă simțitor doza de vin", ba chiar să suprime fumatul și consumul de cafea și de ceai. El miza pe raționamentul simplu că, „suprimând cauza, se înlătură efectul". „Depresiunile – scria Mateiu Caragiale –, ca și forma morbidă a pasiunii mele pentru L. [= Elise Baïcoyano] se datorau consumului de cafea și abuzului de vin. [...] Doar după o lună de regim sobru și mai ales de reducere a dozei de vin mi-am redobândit marile mele calități, puterea mea de voință, de hotărâre și de muncă, rațiunea, sagacitatea și adevăratul meu caracter nealterat, chintesență de răceală și de rezervă. Mi-am redobândit răbdarea și energia. Nervii mi s-au restabilit și nu mă mai simt îngreuiat. Luciditatea spiritului meu rămăsese neatinsă, însă energia mea activă se resimțise, dar nu incurabil. *Sublata causa, tollitur effectus*" (89, pp. 349, 381, 491-493).

Pe pagina respectivă a jurnalului se afla un pasaj, cenzurat ulterior, înlocuit de editor cu croșete. Se pare că cenzura a fost aplicată chiar de Tușki, fiica lui I.L. Caragiale, în încercarea de a proteja imaginea tatălui său de ostilitățile fratelui ei vitreg, Mateiu.

După cum își amintește Șerban Cioculescu (care a citit jurnalul complet), rândurile cenzurate se refereau la dezechilibrul psihic pe care abuzul de alcool și de tutun l-ar fi produs asupra părintelui diaristului, I.L. Caragiale. Acest pasaj intră – vorba lui Șerban Cioculescu – în categoria „rânduri nereproductibile", scrise în jurnal de Mateiu Caragiale despre tatăl său (103, p. 125). Poate că anume în cazuri de astfel de abuz se declanșau la dramaturg cunoscutele hipertrofieri ale simțurilor: „Văd enorm și simt monstruos".

Într-o scrisoare din august 1906, Constantin Dobrogeanu-Gherea îi recomanda ironic prietenului său I.L. Caragiale să-și extragă măselele (din cauza cărora acesta ar „trage la măsea") dacă vrea să scape de bolile de care se plângea că suferă. „Măseaua cere udeală [= băutură], udeala produce umezeală, umezeala produce igrasie la ficat", îi scria Dobrogeanu-Gherea. „Toate simptomele (boalei) pe care le descrii cu atâta măiestrie, lenea și toropeala în tot corpul, greutatea de fier la cap, greața, pesimismul, aversiunea față de patrie, lipsa de voință socotită, hypertrofia voinței nesocotite, semiparalizia graiului și a extremităților corpului, în special a picioarelor, toate aceste provin de la igrasie, care provine de la umezeală, care provine de la udeală [= băutură], care provine de la măsea. Scoate-ți măselele, ascultă-mă pe mine, și ai să vezi ce sănătos și sprinten ai să te faci!" (103, p. 228).

Roxana Sorescu a avut recent inspirația să analizeze „ce mânca și ce bea la Berlin «nepotul unui grec bucătar»", adică I.L. Caragiale. Din corespondența dramaturgului rezultă că, „în materie de nutriție și inspirație, rămân de bază, ca și în Levantul părăsit recent, bericica și țigărica, fără de care autorul epistolelor nu poate funcționa, consumate de preferință în companie veselă și interesantă". Într-o scrisoare de la Berlin către Paul Zarifopol, datată 1 iulie 1906, Caragiale însuși se definea ca fiind „un inveterat băutor, fumător etc.".

Într-o altă epistolă – adresată pe 8/21 februarie 1912 doctorului I. Duscian –, I.L. Caragiale descrie ironic un mod straniu de îmbătare: alcoolul este ingerat, iar vaporii lui sunt inhalați. Astfel, halucinațiile bețivului devin atât de profunde, încât acesta ajunge să perceapă cele mai fine senzații ale unei realități visate: „Fă foarte cald în odaie – scrie Caragiale –; toarnă două-trei pahare de vodcă pe fața mesei: în căldură, are să se evaporeze alcoolul, umplând odaia cu o emanațiune subtilă; cheamă apoi pe lăutarul

d-tale și pune-l să-ți cânte, de unul singur, în surdină [...]: «Cine te-a făcut pe tine, Tudoriţo, lele». Dumneata, lungit pe canapea, aruncă-ţi ochii pe discursul vreunui tribun dacoroman... și... încet-încet, ai să simți o moleșeală delicioasă în tot trupul; are să te apuce o moțăială irezistibilă [...], până când pleoapele o să ți se-nchidă frumos; și atunci, de-a-năuntru, ai să vezi că te afli la Moși, în miezul verii, subt un umbrar, la o masă rustică, înconjurat de cea mai veselă lume din lume. Ai să auzi cimpoaiele vlăscenilor și trâmbițele și tobele panoramelor, și țivloaiele și hârâitorile copiilor și guițături de purcei; ai să vezi baloane tricolore [...]; ai să simți mirosul de țuică risipită, de gogoși prăjite în ulei, de cârnați și de fleici arse la grătar; ai să simți gustul lipicios de turtă dulce... și ai să-ncepi a te apăra de muște!" (646).

O paranteză: Ceaiul la români

Revenind la Mateiu Caragiale, interesant este faptul că, în toamna anului 1935 (în perioada 10 octombrie – 18 noiembrie), acesta culegea din Grădina Botanică de pe dealul Cotrocenilor anumite plante din farmacopeea populară cu efecte somnifere, analgezice și sedative. O făcea cu doar două-trei luni înainte de a muri (la 17 ianuarie 1936) în urma unei hemoragii cerebrale. Probabil că scriitorul simțea o creștere a presiunii sângelui în creier și se tămăduia cu anumite plante medicinale. În *Agenda* sa el consemna faptul că strângea „grăunțe [semințe] de virnanț" (*Ruta graveolens*, *Ruta macrophylla*) și „numeroase capsule" de *Ruta patarins*, fără să specifice cum și în ce scop le folosea (89, p. 507).

Virnanțul (sau *ruta*) este o plantă medicinală, otrăvitoare în doze mari, care conține o serie de alcaloizi. Ceaiul de rută este folosit de țărani împotriva insomniilor și a durerilor de tot felul, de stomac, de măsele și de cap. „Prin spălarea cu ea pe cap, chiar și creierii se limpezesc" (88, p. 204). „Ceaiul de foi de rută (virnanț) – scria medicul Vasile Voiculescu în același an 1935 – se folosește în durerile de cap și urcarea sângelui la cap, [...] în neliniște și turburări nervoase, cu cârcei în picioare și tremurături (isterie), unde trebuie amestecat cu odoleanul și cu melisa [= *Melissa officinalis*, plantă sedativă] ori busuiocul" (505, p. 243). Într-o veche carte populară, intitulată *Învățătură pentru multe*

meșteșuguri, tradusă „din leșește” și tipărită în 1806, se recomandă „pentru durere de cap” următorul remediu: „Rută cu unt de rozmarin să iai și să pisezi, să amesteci cu oțet, să faci blastor [= cataplasmă], să pui la cap” (433, p. 356). Pentru rolul jucat în religiile din India și Iran de această plantă psihotropă (asocierea rutei sălbatice cu miraculoasele *soma* vedică și *haoma* avestică), vezi excelentele studii semnate de David Stophlet Flattery și Martin Schwartz (461).

În 1936 (anul morții scriitorului), într-un articol din *Gândirea*, Tudor Vianu observa surprins că, „în vremea din urmă”, Mateiu Caragiale citea mult, fiind „pasionat” de „chestiunile de botanică” (105). Și Ion Iovan, care a compus un jurnal apocrif al lui Mateiu Caragiale, îl vede pe acesta doftoricindu-se cu diverse ceaiuri și leacuri băbești („fiertură de mentă”) sau – ca Emil Cioran – recomandându-le altora: „Îi recomand fiertură de coada-șoricelului, ca leac pentru buimăceală”. În visele sale, grădina de la moșia Sionu devine un paradis de plante medicinale, aromatice și exotice: „Nici un fir de gazon în *parterre*, doar câmpuri de rozmarin și măghiran, câmpuri de salvie, de busuioc și de mentă; pe delușoare rodii, portocali, magnolii – coroane suspendate peste broderii de verbină” (106).

Despre planta verbină (*Verbena officinalis*, popular *sporiș*) „magii spun lucruri nebunești”, consemnează Pliniu cel Bătrân. De pildă, faptul că „ambasadorii o duc la dușmani” pentru a-i îmbuna, că planta „leagă prieteniile”, că „cei care se ung cu ea obțin ceea ce doresc” și că, „dacă se stropește tricliniul [= sala de mese] cu apa în care s-a pus [verbina] la macerat, oaspeții devin mai veseli” (*Naturalis Historia* XXV, 59, 105-107) (69, p. 221).

*

* *

Pentru țăranul și târgovețul român, ceaiul era (mai este și astăzi) o fiertură sau o infuzie de plante medicinale. Când te afli în vizită în casa unui român obișnuit, aproape niciodată nu ți se oferă ceai, ci rachiu, vin sau, „pentru domnii de la oraș”, cafea. Dacă refuzi aceste oferte tradiționale și ceri timid o cană cu ceai, ești întrebat cu îngrijorare: „Da’ ce, sunteți bolnav?”. Ca denumire a unei fierturi de plantă medicinală („ciau de păpădie”), iată o

însemnare făcută în 1884 de un oarecare „Daniil cântăreț" de la Mănăstirea Aninoasa pe o carte veche aflată la Biblioteca Academiei Române: „Păpădia este o plantă ce se vede mai pretutindinia primăvara. [...] Ea este o doftorie bună în contra gălbinării și frigurilor. Apoi să dă și putere. Fredelicu cel Mare s-au ușuratu de boala de pentru ce pătimia bându mai mult timpu ciau de păpădie" (107, p. 112). Un simptom că nici măcar termenul „ceai" nu era bine intrat în uz. Probabil că pentru autorul însemnării „ciau" era forma de singular a vocabulei „ceai".

Dar chiar și o fiertură de plantă halucinogenă putea fi numită ceai. Așa numeau, de pildă, țăranii moldoveni, la sfârșitul secolului al XIX-lea, fiertura de mătrăgună, după cum ne asigură Simeon Florea Marian în monumentala sa lucrare *Botanica poporană română*. „Când zace cineva de *boală grea*, i se dă ciai de *Mătrăgună*, cari ori îl omoară, ori îl însănătoșează, întocmai ca și maslul. Se fierbe adică o bucățică mică de rădăcină de *Mătrăgună*, se face dintr-însa ciai și se dă de băut bolnavului, care înebunește. După trei zile trebue să-și vină în fire" (108, p. 122).

În afara ceaiului de rută, am văzut că Mateiu Caragiale a fost un mare consumator de ceai propriu-zis, „ceai chinezesc" (*Thea sinensis*), o plantă care conține cafeină, teină, teofilină și alte substanțe active excitante. La 13 august 1933, după ce a constatat că traversează o „puternică depresiune nervoasă", prima decizie a scriitorului a fost „suprimarea ceaiului" (89, p. 491).

Este destul de ciudat faptul că „balcanicul" Mateiu Caragiale a fost un mare consumator de ceai. Și mai ciudat este faptul că el a realizat că ceaiul conține substanțe psihoactive, excitante ale sistemului nervos, și că trebuie să sisteze complet consumarea lui pentru a ieși din starea depresivă în care intrase. Abia ulterior a decis să suprime tutunul și cafeaua și să reducă drastic cantitatea de vin băută. Și în cazul lui Eminescu, după 1883, anul izbucnirii bolii sale psihonervoase, doctorii i-au impus un regim de limitare a excitantelor: „Vinul nu-i exclus, însă puțin; cafeaua neagră și ceaiul, oprite. Fumatul, permis" (630, p. 391).

Românii au fost (și sunt și azi) mari consumatori de cafea, obicei venit pe filieră turco-fanariotă, dar nu au fost (și nu sunt nici azi) mari consumatori de ceai. Obiceiul folosirii ceaiului a venit destul de târziu, pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, pe filieră rusească. Unii călători

străini prin spațiul românesc atestă faptul că în epocă se importa ceai din Rusia în Țările Române (437, p. 62; 438, p. 26). Ceaiul era atunci o marfă de lux. Boierii români îl păstrau în frumoase cutii de argint, dotate cu mici închizători cu cheie pentru ca servitorii să nu fure din conținutul lor. O astfel de cutie, meșteșugit lucrată din alamă argintată, datând de pe la 1800, se află la Iași, în colecția *Muzeului de Istorie a Moldovei* (525, pp. 5, 35).

Ofițerii ruși încartiruiți la Iași și București după declanșarea războiului ruso-turc din 1806 erau cam nemulțumiți dacă nu erau tratați cu ceai, ci cu cafea tare, foarte fiebinte și neîndulcită, conform obiceiului turco-valah. „Mitropolitul Gavriil [din Iași] – notează un curier diplomatic rus în 1808 – m-a tratat cu cafea, după moda moldovenească, adică mi s-a servit întâi dulceață, din care am luat o linguriță și am băut apă, după care a trebuit să trec la cafea; dar eu n-am putut să beau multă cafea, căci fusese servită fără frișcă și foarte fierbinte. Boierii localnici beau însă cafeaua chiar și fără zahăr, după moda turcească" (437, p. 411).

În literatura română, termenul rusesc pentru „mașina de ceai" cu cărbuni, *samovar* (lit. „care fierbe singur"), este atestat târziu, la începutul secolului al XIX-lea. Obiectul și numele lui au fost probabil aduse de ofițerii ruși în timpul războiului cu turcii din 1806-1812. Termenul apare, de pildă, în scrierile boierilor munteni Iordache Golescu și Costache Faca:

> Adu lămpile din casă, pune apă-n samovar,
> Nu umbla, mă rog, distretă și te-nvârti în zadar. [...]
> Mariuțo, vezi gătește pesmeți, lapte pentru ceai,
> Nu uita la cin-o cere rom, pișcoturi să le dai.
> (C. Faca, *Comodia vremii*, 1833) (109, p. 71)

Dar obiectul *samovar* și termenul care-l desemnează apăreau mai ales la boierii moldoveni (influență rusească), precum la filorusul Costache Negruzzi, ades-mergătoriu în gubernia Basarabia. În perechea specifică tabietului fanariot, formată din cafea și ciubuc, primul termen a fost înlocuit de Negruzzi cu ceaiul, al doilea rămânând invariant: „Adusese ceaiu și ciubuce". În 1838 el a compus un adevărat elogiu adus ceaiului: „Samuvarul clocotea. Ceaiul vărsat prin pahare luă o văpsea purpurie, amestecându-se cu rumul de Giamaica. Toți [tinerii boieri] sorbeau astă iscusită

băutură – care face nu mai puțină cinste aflătorului ei decât aflătorului tipografiei și a corăbierei cu abur" (*Au mai pățit-o și alții*, 1838) (32, p. 50). Nu este de mirare faptul că fiul acestui boier, Iacob Negruzzi, va bea tot ceai (e drept, și cafea) în Berlinul anilor 1859-1863, când era student la drept în Germania (82, p. 178).

La rândul său, Mihai Eminescu a încercat să reconstituie, într-o proză (*Aur, mărire și amor*, 1874-1878), înalta societate moldovenească de la începutul anilor 1840 („cam în anul 1840 și câțiva"), descriind o *soarea* într-un salon plin cu membri ai protipendadei ieșene. Nu numai consulul rus era prezent, dar și samovarul rusesc, și ceaiul cu virtuțile sale psihotrope: „Samovarele nalte de alamă galbenă ferbeau pe mese și ceștele de ceai împărțite dădeau minții și vorbirei acea voluptate caracteristică, pe care o dă numai sara de iarnă, unită cu plăcerile ei" (632, p. 133).

Este interesant cum, de pe la începutul secolului al XIX-lea, unii boieri români au schimbat tabietul de a bea „cafeaua turcească" cu acela de a sorbi „ceaiul rusesc" (cu rom!). Un fenomen cu semnificative conotații culturale, dacă nu chiar politice. Ceaiul și cafeaua au devenit arme de confruntare între boierii români din „partida filorusă" (așa-zis „națională") și cei din „partida filoturcă".

În concluzie, deprinderea de a bea ceai a intrat în spațiul românesc pe filieră rusească, și nu englezească. În general, influențele britanice în civilizația românească au fost mai degrabă modeste. Cu câteva stranii excepții, totuși. De pildă, cucoana Anica Lățasca, fiica hatmanului moldovean Toderaș Balș, își adusese trăsuri din Anglia pe la 1830-1840 „și îmbrăcase pe surugiii ei țigani în livrele de postilioni englezi", își amintește Radu Rosetti. Mai mult decât atât, „anglomana" Anica și-a pus guvernanta englezoaică (*missa*) să-i învețe pe țiganii vizitii – „probabil cu ajutorul câtorva lovituri de bici", comentează sarcastic Radu Rosetti – mai multe „expresiuni engleze". Dacă în timpul mersului „surugiul o dădea pe limba lui, cucoana Anica se scula în picioare în trăsură și striga înfuriată: «Vorbește englezește, cioară!»" (110, p. 147). „Măcar să fie cu caftan, țiganul e tot țigan", sună un proverb românesc.

Câteva elemente de civilizație britanică, preluate de unele insule de „societate aleasă" din Iașii anilor '30-'40 ai secolului al XIX-lea, se găsesc în proza lui Mihail Kogălniceanu (*Soirées*

dansantes, 1839; și *Tainele inimei*, 1850). Este vorba de tineri ieșeni, „anglomani, dandis și gentlemeni”, care umblau călare pe dealul Copoului (*riders*), jucau „vist”, se îmbrăcau elegant, după „fașionul englizesc (*fashion*)”, purtau „pălării-claque” (*jobenuri*), „pantaloni *collants*” și „mănușe de Brand-Maier”, socializau prin „confetării” și „adunări dănțuitoare”. După ce mâncau „bifteacă” cu „pudinci” și beau „punș fierbinte”, tinerii *dandies* din *high-life*-ul Iașilor sorbeau din „cește cu ceai”, ronțăind „biscote” și „franzelă prăjită” (pesmeți) (496, pp. 9 ș.u. și 103 ș.u.). Pare să fie prima atestare a termenului *dandy* în cultura română (497, p. 111).

C.A. Rosetti a fost un alt boier anglofil și anglofon. A învățat engleza și a tradus poemul dramatic *Manfred* de Byron (volumul *Ceasuri de mulțumire*, 1843), a vizitat Anglia și s-a căsătorit cu scoțianca Mary Grant, sora secretarului Consulatului britanic la București. Nu va fi deci de mirare faptul că, după 1846, în prăvălia sa de pe Podul Mogoșoaiei (ținută împreună cu Effingham Grant, viitorul său cumnat), el va vinde și ceai, pe lângă cărți, vinuri franțuzești, hârtie englezească și „flori pentru toaleta damelor” (57, p. 167). În aceeași epocă, prin 1856, puteai să găsești samovare și ceai chiar și într-un oraș central-european ca Timișoara, în „iarmarocul cu mărfuri rusești”: „samovare, lighene, scuipători, cești și alte articole rusești de alamă, precum și ceai rusesc și chinezesc, en gros și en detail” (599).

Pe 5 decembrie 1871, într-o scrisoare de la Paris adresată soției sale Mary, C.A. Rosetti îi descrie modul cum își prelungește bucuria de a fi primit o nouă epistolă de la ea. Un tabiet complicat, un adevărat ritual care ne arată că fiecare sorbitură de ceai și fiecare fum de țigară erau pe-atunci încărcate de semnificații pierdute azi: „M-am așezat la masă și, tocmai îmi rulam țigara, când, la 9 și un sfert, a venit scrisoarea de la tine. Mi-am așezat-o în față și am continuat să-mi fac țigara, privind adresa, timbrul, scrisul tău de pe plic. Mi-am turnat ceaiul, am gustat din el, mi-am aprins țigara. Am deschis scrisoarea, am citit, am plâns, am băut o gură de ceai, am fumat, am citit, am plâns, m-am gândit apoi la toate câte mi le spui, făcându-mi a doua țigară, umplându-mi a doua ceașcă [de ceai], și iată că s-a făcut 9 și 43 de minute”. „Rosetti-expeditorul” îi scrie nevestei sale despre „Rosetti-destinatarul”, observă cu ironie Ioana Pârvulescu (48, p. 263). Mare băutor de ceai, Rosetti era și un înrăit fumător. În toate caricaturile

din presa de epocă, C.A. Rosetti apare fumând din narghilea, ciubuc, pipă sau țigară.

Aflate la granița dintre Europa Centrală, Europa Orientală și cea de Sud-Est, la intersecția dintre Imperiul Habsburgic, Imperiul Țarist și Imperiul Otoman, Țările Române s-au găsit și la hotarul dintre diverse culturi și civilizații, cu năravurile și moravurile lor. O istorioară din folclorul urban – publicată în 1844 în revista vieneză *Der Humorist* – subliniază cât se poate de bine poziția de „graniță între imperii" pe care o avea spațiul românesc. Se spune că un englez, vrând să petreacă aceeași noapte în trei imperii diferite, s-ar fi dus în singurul loc de pe pământ unde această performanță era atunci posibilă: în punctul numit *triplex confinium*, din nord-estul Bucovinei, unde se întâlneau granițele imperiilor rus, habsburgic și otoman. Locul de intersecție a celor trei mari imperii se afla lângă satul Noua Suliță, pe Prut. Călătorul englez a băut ceai în Rusia, cafea în Turcia și vin în Austria, stând așezat pe un scaun cu trei picioare, fiecare înfipt în alt imperiu. „După care omul s-a întors fericit la Londra, pentru a raporta despre uluitoarea sa expediție Societății Geografice Britanice" (111, p. 11).

Diversitatea culturală era măsurată și în funcție de ce puteai să bei în capitala țării. „Bucureștiul nu este oriental și cu atât mai puțin occidental", scria americanca Florence K. Berger în 1877. „Aici poți bea bragă ca un bulgar, șerbet ca un musulman, bere ca un neamț sau un [vin de] Bordeaux mic, ca un parizian burghez" (*A Winter in the City of Pleasure, Or Life on the Lower Danube*, 1877) (112, p. 59). În acest „oraș al plăcerilor" puteai să bei și „ceai ca un englez" sau „ca un rus", dar ceva mai greu. Bucureștii aveau relativ puține ceainării propriu-zise. Câteva erau în cartierul evreiesc (pe Calea Văcărești), altele în centru, de pildă ceainăria „Macedonia" din Pasajul Doamnei (113, p. 134).

La sfârșitul secolului al XIX-lea s-a încetățenit în „hailaiful" bucureștean obiceiul de a organiza câte un „jour fix", o „soareá" la ora cinci, cu ceai și prăjiturele, după modelul britanic, impus în Anglia de ducesa de Bedford pe la 1800. Dar obiceiul *five o'clock tea* a fost una dintre puținele imitații englezești într-o societate burgheză francofonă și francofilă, năpădită de imitații franțuzești. Ironizată de Caragiale, intruziunea apare evidentă și la rubrica ținută de Claymoor (Mișu Văcărescu), „Carnet du high-life": „Madame Esméralde Piscopesco, five o'clock tea tous

les jeudis" (I.L. Caragiale, *Five o'clock*, 1900). O stranie intruziune englezească într-o societate snoabă franțuzită, care bea ceai *à la russe*, din samovar și în pahare ținute în suporturi „de argint cu coroană de conte deasupra monogramei" (51, pp. 96-97).

Un *dandy* cosmopolit cum era Alexandru Macedonski își bea ceaiul la cafeneaua „High-Life" de pe Calea Victoriei. Prin 1918, când era redactor la *Literatorul*, I. Peltz și-l amintea pe poet bându-și ceaiul cu tot dichisul: „Maestrul avea masa lui, chelnerul lui, consumația lui. Ocupa o «lojă» încăpătoare: niciodată nu putea să știe cine mai vine și câți. Se interesa de chelner (nu cumva să nimerească într-o zi când omul era liber) și, când acesta sosea zâmbind, poetul îi făcea doar un gest din cap pentru ca să fie înțeles. I se aducea un ceai la serviciu, o imensă tavă «specială» cu tot felul de cești și ceșcuțe, maestrul având o manieră personală de a-și alcătui ceaiul. După ce sorbea de câteva ori, își aprindea țigara, privea prin cafenea și observa: «S-au împuținat clienții. A început să se strice și localul ăsta! Ce vrei, l-au năpădit ageamiii». Și-apoi melancolic: «Ce era aici, dragă, înainte de război! Dacă oglinzile astea ar vorbi! Numai oameni de soi!»" (114, p. 69).

Pentru poeții moderniști români, între ceai și cultura rusă era o legătură indisolubilă. Pentru Benjamin Fundoianu, „ar trebui să fii mujic în Rusia, să iubești ceaiul și lunga ninsoare" (600). Iar Ilarie Voronca vorbea despre „ceaiul dăruit refugiaților ruși" și despre marile revoluții sociale profețite „din pântecul samovarului" (577, p. 19).

Un elogiu elegiac aduce ceaiului și Emil Brumaru: „Și-n ceainice vădindu-și eminența/ Prin fast de irizări și toarte fine/ Ceaiuri scăzute până la esența/ Trandafirie-a lucrului în sine!" (*Elegie*, 1970). Pentru poetul ieșean, „ceaiul de iubită" este mai stupefiant decât absintul cu care se intoxica Verlaine: „Dacă Verlaine pilea absint/ E că Parisul nu știa/ Că într-un târg, lâng-o tejghea/ De asfodel, iubita mea/ Topește-n ceaiuri trupu-i sfânt/ Ca să i-l sorb cât încă sunt" (*Dacă Verlaine...*, 1998). Vezi și volumul lui Emil Brumaru *Ruina unui samovar* (1983) și cele două poeme intitulate *Confesiunile unui băutor de ceai* (1998). Închei, trimițând cititorul la modul în care își descrie Gabriel Liiceanu (într-o epistolă adresată fiului său) ceremonia matinală a ceaiului: „un strop de hedonism". Ceaiul era una dintre „marile plăceri mici" ale filosofului, alături de cafea și țigară (339, pp. 193-194).

Altă paranteză: Boale și leacuri de'amor

Pasajul din *Craii de Curtea-Veche* în care Pirgu amintește de „magiun" și de „miambal", preparate pe care le consuma „de mult" Pașadia, are explicite conotații sexuale. Este un episod legat de frumoasa „ovreică" Rașelica Nachmansohn. „Halal să-i fie, strașnică muiere!", vorba lui Pirgu. „A dat gata [...] doi bărbați în trei ani, bașca ce-a mai forfecat pe de-alături" (89, p. 67). Rașelica este „strașnică", cu dublul înțeles al adjectivului: în sensul admirativ al termenului (extraordinară), dar și în sensul său peiorativ (înspăimântătoare; de la slavul *strașino* = „spaimă"). „Suprasexuala" Rașelica îl „dă gata" (la propriu!) și pe Pașadia, care – probabil și din cauza unei doze prea mari de magiun opiat – își dă duhul chiar pe pântecele ei, în timpul împreunării. „*La petite mort*", cum este numit metaforic orgasmul, a devenit „*la grande mort*".

În acest context, Matei Călinescu (99, p. 112) amintește de funcțiile afrodiziace ale electuarului de opium, *magiun* și ale sucului de lemn-dulce, *miambal* (*Glycyrrhiza echinata*, în turcă *myan bal* – *cf. Dicționarul* lui Lazăr Șăineanu). De fapt, Pirgu se referă la vigoarea în general, inclusiv la cea sexuală, a bătrânului Pașadia, căruia „numai în miambal și-n magiun [de opium] îi stă nădejdea". Conform dicționarului român-francez al lui Frédéric Damé (1893-1895), „magiun" ar însemna un „opiat cantharidé", adică un electuar de opium la care se adaugă un alt afrodiziac, praf de cantaride (513). Amestecat sau nu cu cantaride, pentru Baudelaire „opiumul sporește voluptatea": „L'opium [...] creuse la volupté" (poemul *Le Poison*, 1857).

De la Mircea Eliade (*Isabel și apele Diavolului*, 1930; *Șantier*, 1935) la Mircea Cărtărescu (*Orbitor*, 1996), mai mulți scriitori români s-au referit la proprietățile opiumului de a stimula activitățile sexuale (***656***). În *Orbitor. Aripa stângă*, macul este, pentru țăranii din Balcani, o floare minunată „care lărgește pupilele muierilor și le face dornice de-mpreunare". În roman, opiumul stimulează impulsurile erotice mai ales ale femeilor. După ce „s-au împreunat de-a valma", după ce a trecut climaxul epidemiei sexuale, bărbații au căzut în reverie narcotică, dar femeile au rămas în febră erotică. „Duhănind la mahorca presărată cu sămânța de țigan [= de mac], gospodarii zăceau pe lavițe, neavând altă grijă decât

ca buștenii să ardă în sobă. Muierile uitau de prunci, lăsându-i să orăcăie prin albii, și mergeau prin sat, sulemenite și pe sfârcurile țâțelor, să mai găsească vreun voinic căruia încă nu-i simțiseră apăsarea” (115, pp. 40-41).



34. Theodor Pallady, *Odaliscă (cu narghilea)*, ulei pe pânză, cca 1925-1935, Muzeul Național de Artă al României

Într-adevăr, se pare că opiumul, ca afrodiziac, are efecte diferite asupra libidoului feminin și a celui masculin. Lucy Roth, personaj cvasi-real din romanul „indian” al lui Mircea Eliade, *Isabel și apele Diavolului*, știe câte ceva în această privință: „Opiul potențează senzualitatea feminină și suprimă pe cea a bărbaților” (116, p. 96). Și poetul opioman Jean Cocteau ajunge la o concluzie similară: „La bărbat, Drogul [= opiumul] nu adoarme inima, adoarme sexul. La femeie, Drogul trezește sexul și adoarme inima” (2, p. 19). Cu alte cuvinte, opiumul poate acționa în același timp ca afrodiziac și ca anafrodiziac: el exhibă sau inhibă impulsurile sexuale.

*

* *

În Evul Mediu european două erau mijloacele de a spori ardoarea sexuală a partenerilor: efectuarea unor ritualuri magice

și administrarea unor substanțe afrodiziace. Despre ambele aflăm mai ales în scrierile adversarilor acestor practici: clerici, inchizitori. În secolul al XI-lea, de pildă, episcopul Burchard din Worms tuna și fulgera împotriva femeilor care făceau vrăji de dragoste. „[Ele] iau un pește viu, și-l vâră în sex, îl țin acolo până ce moare și apoi îl fierb sau îl prăjesc și-l dau soțului să-l mănânce, pentru ca ardoarea acestuia pentru ele să sporească" (*Collectarium canonum*, 1012). Penitența propusă de episcopul german pentru ispășirea demonicului păcat era de doi ani de post (numai cu pâine și apă), dar pedeapsa creștea la cinci ani pentru femeile care, tot în același scop, „iau sângele menstrelor lor, îl amestecă în hrană sau în băutură și-l dau soțului" (117, pp. 43-44).

Vrăjitoarele din Europa medievală știau să transforme sângele menstrual, considerat a fi o otravă devastatoare, într-un afrodiziac extrem de puternic. Uimitor este faptul că astfel de farmece au supraviețuit peste un mileniu în Europa Centrală, până în secolele XIX-XX. Aproape identice, regăsim astfel de vrăji de dragoste în Țara Făgărașului, produse de țărăncile românce din Drăgușul anilor '30. „[Fetele] fac feciorii să le ia [de soție] – zice o informatoare populară – punându-le în rachiu rânduieli [= sânge menstrual]. Și-apăi [tânărul] nu să mai poate despărți de ea! (Dar e păcat să spurci sufletul omului cu urâciuni d-alea!) [...] Îți poate băga rânduielile și-n mâncare ca să-ți facă rău" (671, pp. 85-86). Sânge de menstruație se folosea și în cadrul descântecelor „de fapt" (de farmece), așa cum sunt consemnate în manuscrise românești din secolulul al XIX-lea: „poale di femei [= sânge menstrual] sau alte stricăciuni sau pângărituri stricate" (mss. BAR nr. 1851, jumătatea secolului al XIX-lea) (672, p. 337).

Printre plantele afrodiziace folosite în Evul Mediu erau, desigur, mandragora (*Atropa belladonna*), ciumăfaia (*Datura stramonium*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*) ș.a. Întrebându-se ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea pentru rețeta „elixirului dragostei" folosit de Tristan și Isolda, Denis de Rougemont a indicat cornul-secarei, „ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodiziace" (118, p. 80). În piesa *Mandragola*, scrisă de Niccolò Machiavelli la începutul secolului al XVI-lea, poțiunea de mandragoră are funcții afrodiziace.

Cum am arătat, în *Vechiul Testament*, efecte afrodiziaco-fertilizatoare au „merișoarele de mandragoră" (*dudaim*) încercate

de Iacob și Leia (*Facerea* XXX, 14-16). Și mireasa Sulamita îi oferă mirelui Solomon, înainte de împreunare, „vin dres cu mirodenii" și îl invită pe tărâmul simbolic unde „mandragorele miresme varsă" (*Cântarea cântărilor* VII, 14; VIII, 2).

*
* *

În această parte a continentului, vrăjitoarele valahe (o atestă cronicile săsești) erau considerate ca fiind cele mai eficiente în privința utilizării rituale a plantelor pentru „farmece de dragoste" (459). Femeile și fetele vrăjitoare susțineau că știu să asculte graiul buruienilor: „Florile și toate buruienele – spune o credință populară – vorbesc. Când te duci pe câmp, e așa de frumos cine știe limba lor! Una zice: «Ia-mă că eu sunt bună de dragoste!». […] Și de boale și de leacuri, de toate spun și se îmbie. Numai trebuie să pricepi limba lor" (615, p. 121). În epoca premodernă, jupânesele din spațiul românesc foloseau afionul în diferite situații, inclusiv când se retrăgeau în pat. Doamnele noastre – se plângea vornicul Nicolae Văcărescu în 1814 – nu mai gătesc „butincă" cu mac. Și asta pentru că:

> Macul îl lasă de alte ceasuri
> La ale patului foarte dulci pasuri
> Când inimioara le face tac! (119, p. 265).

Nu este prea clar dacă boierul Văcărescu se referea la utilizarea afionului (în orele dulci ale nopții) ca somnifer sau ca afrodiziac. A doua ipoteză nu este lipsită de temei. „Fetele pun flori de mac sub cap – constata Artur Gorovei (*Credințe și superstiții*, 1915) – ca să le îndrăgească flăcăii" (424, p. 128). Și tot Gorovei (*Descântecele românilor*, 1931) a publicat unele descântece populare în care „mândrulița din sat" își farmecă iubitul cu o fiertură de maci:

> Cu trei maci din trei grădini,
> Cu apă din trei fântâni.

La rândul său, și folcloristul Tudor Pamfile (*Dragostea în datina tineretului român*, 1915) susținea că „buruiana macului"

era utilizată de țărăncile romånce pentru a face bărbaților diverse vrăji de dragoste:

> Hai, Joiano, la poiană
> Să săpăm o buruiană;
> Buruiana macului,
> Ca s-o dăm bărbatului (674, p. 82).

În Antichitate – atestă poetul Ovidiu –, fetele se spălau pe față cu zeamă de flori de mac pentru a-și spori atractivitatea erotică: „Pe o femeie-am văzut cum muia-n apă rece maci proaspeți,/ Cum după-aceea-i zdrobea și se freca pe obraz” (*Medicamina faciei femineae*) (624, p. 294). În poemul *Remediile iubirii* (*Remedia amoris*), poetul roman descrie plante cu efecte afrodiziace („ierburi care în trup îți trezesc ale Venerei dorinți”) și altele care, dimpotrivă, sistează apetitul sexual („ele scot din trup ale Venerei porniri”) (624, p. 288). Tot Ovidiu – dar și Petroniu – vorbește despre o băutură făcută dintr-un amestec de plante afrodiziace numită *satureum*, care conținea și planta aromatică cimbru (lat. *satureia*): „[În bordel] mi se părea că toți [...] se îmbătaseră cu *satureum*” (Petroniu, *Satyricon* I, 7; I, 20-21).

Vinul (alcoolul în general) este și el o licoare afrodiziacă, dar poate deveni anafrodiziacă dacă se depășește o anumită măsură. Vorbind despre *Remediile iubirii*, Ovidiu a înțeles că „darul lui Bachus” stimulează pornirile sexuale, dar băut în exces poate avea efecte contrare: „Vinul te pleacă spre Venus, prea mult însă nu bea dintr-însul/ Căci, înecate în vin, mințile tale se pierd” (*Remedia amoris*) (624, p. 288). În aceeași epocă, medicul grec Rufus din Efes susținea și el că actul sexual nu trebuie practicat după o beție excesivă (675, p. 396).

Ca să prindă curaj în noaptea nunții, mirii erau puși adesea să bea mult alcool. O aflăm de la Dimitrie Cantemir care, la începutul secolului al XVIII-lea, scria „despre obiceiurile de la nuntă” ale moldovenilor: după ce au consumat cantități mari de băuturi alcoolice, mirii „mai deșartă încă vreo câteva pahare de vin” chiar înainte de a intra în „odaia de culcare” (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (676, p. 220). În loc să stimuleze actul sexual, abuzul de alcool îl inhibă. Este unul dintre motivele (pe lângă emoția și lipsa de experiență, enorma presiune psihologică

exercitată de comunitate asupra celor doi actanți) pentru care uneori mirele nu izbutește să dezvirgineze mireasa. Lăutarii nunților de mahala taxau imediat astfel de situații ratate, când întâlnirea erotică nu se încheia „cu folos": „Ginerică, ginerică,/ Dac-o fi la o adică,/ Ia mireasa, pune-o jos,/ Și sărut-o cu folos./ Fă așa cum este bine,/ C-a mai fost unul ca tine:/ Când a fost la o adică,/ Ea-i cerea, și el… nimică!" (626, p. 35).

În magia populară românească, una dintre „buruienile de dragoste" era socotită a fi planta numită năvalnic (limba-cerbului, *Phyllitis scolopendrium*). Frunze de năvalnic erau purtate de fete în sân „căci, după credința poporului, are puterea magică de a face să năvălească pețitorii din toate părțile" (674, pp. 23-24). Fetele din Bucovina, afirmă Simeon Florea Marian, culegeau plantele năvalnic și mătrăgună din pădure și le puneau „la icoană". Apoi le luau de acolo și le puneau „sub brâu" când mergeau la horă, „ca să fie jucate de feciori" (679, pp. 304-305). După cum se vede, „florile de dragoste", cum le numea Simeon Fl. Marian, erau purtate de fetele țărănci în locuri cu semnificație sexuală majoră: „în sân" sau „sub brâu".

Printre țăranii români, mătrăguna este și ea folosită pentru „vrăji de dragoste" sau ca afrodiziac. „Mătrăguna este planta erotică prin excelență. Ea aduce dragoste, căsătorie și fecunditate", notează tranșant Mircea Eliade. Goliciunea rituală a culegătoarei sau chiar mimarea actului sexual în preajma plantei care urmează să fie culeasă „încarcă" mătrăguna cu astfel de calități magice (647, pp. 150-151). Fetele și femeile tinere din Bistrița-Năsăud fac cu făină (furată de la moară „cu mâna întoarsă"), cu frunze de mătrăgună (culese conform unui ritual magic bine stabilit) și cu miere „o pastă pe care o lasă să se acrească". „Se pune apoi [pasta] – citează Mircea Eliade o rețetă populară – fie în țuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea" (120, pp. 206-222):

Mătrăgună,
Doamnă bună,
Mărită-mă'n astă lună.
De nu'n asta, în aialaltă
Numai să nu mai fiu fată.
Nu te iau de bolunzit,
Ci te iau de îndrăgit.

Mătrăguna – scria Simeon Fl. Marian în 1880 – are excelente calități terapeutice și afrodiziace, „atât e rău că acest medicament cam înnebunește pe cei ce-l întrebuințează” (121, p. 81). Vezi zicala populară „[Ești nebun de] parcă ai mâncat mătrăgună”. La fel se întâmplă cu semințele de *ciumăfaie*, zisă și *nebuneală* (*Datura stramonium*). Din ele se prepară filtre pentru „farmece de dragoste și vrăji de ură”. Dar „dacă bei mai multe, atunci înnebunești” (122, p. 475). Pe la 1890, un etnolog german, interesat de obiceiurile romilor nomazi din Transilvania, nota faptul că, chiar înainte de noaptea nunții, trupurile mirilor erau spălate cu apă și frecate „cu o traistă din piele de nevăstuică umplută cu semințe de ciumăfaie” (601, p. 127). Granița este subțire, și este dată de doza utilizată, între remediu sau afrodiziac și substanță alienantă sau chiar letală. Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist în „arta de a iubi” (*Ars amandi* II) – își ridica vocea împotriva „filtrelor afrodiziace date fetelor”, preparate probabil pe baza acelorași plante psihotrope:

Nu buruiana Medeei aprinde în piepturi iubirea,
Nici vreun descântec adus de la al marsilor neam. [...]
Nu da copilei iubite să bea vreo fiertură de ierburi!
Doar vătămare aduc și mânioase porniri.
Cât mai departe de tine asemenea fapte urâte!
Prin vrednicie s-ajungi dragostea ei s-o câștigi (624, p. 212).

Cânepa, chiar și specia europeană (*Cannabis sativa*), conține și ea alcaloizi afrodiziaci. Charles Baudelaire (în *Les Paradis artificiels*, 1860) scria despre „amețelile ciudate” pe care le suferă, „în timpul secerișului cânepii, muncitorii, bărbați și femei [...]; s-ar zice că din plantele secerate se ridică o miasmă perfidă care le tulbură mințile” (1, p. 37). Și în unele zone românești este atestată interdicția de a dormi într-un lan de cânepă proaspăt secerată. Pot apărea tulburări, inclusiv erotice, așa cum se sugerează într-un cântec popular:

A zis lelea că mi-a da
Când s-a coace cânepa
Ș-a duce-o la topitoare
Și mi-a da dintre picioare.

Dar cânepa și actul sexual par că se potențează reciproc, relația dintre ele funcționând cumva în ambele sensuri. Recoltarea (prelucrarea) cânepii poate induce impulsuri erotice lucrătorilor, iar actul sexual (sau mimarea lui) poate spori magic creșterea cânepii (conform principiului popular: „Unde șade dragostea,/ Înverzește pajiștea"). Etnologul Traian Herseni a descris un ritual arhaic de creștere a fertilității cânepii atestat în Țara Oltului: „O practică magică de fertilizare a cânepii prin act sexual săvârșit chiar acolo, pe răzor" (431, p. 284). Vezi și formulele erotice aluzive din folclorul românesc, de tipul: „Mi s-a copt cânepa/ Șî îmi saltă inima/ S-o culeg cu mândra mea" (615, p. 84). De altfel, cânepa joacă un rol magic și în practicile rituale de predestinare maritală. În ajun de Crăciun, fetele din nordul Moldovei (Botoșani) seamănă semințe de cânepă și zic: „Eu nu samăn cânepă pentru pânză de cămeșe, că am, dar samăn drum ursitorului, în vis să-l visez și aievea să-l văz" (430, p. 65).

În fine, o altă plantă care trebuie amintită în acest context este *Iarba-lui-Tatin* sau *tătăneasa* (*Symphytum officinale*). Este o plantă care conține alcaloizi și care, plămădită în rachiu, avea efecte analgezice, fiind un leac bun contra durerilor de dinți, de cap, de mitră, de splină, de rinichi etc. (88, pp. 117-118). În unele părți ale țării, tătăneasa era utilizată și în scopuri afrodiziace. Într-una din prozele lui Nicolae Velea (*Întâlnire târzie*, 1981), tătăneasa ațâța impulsurile sexuale ale bărbaților, inclusiv în noaptea nunții: „Văduvele sau femeile cu bărbați pe front, care aveau copii mărișori, în stare să înțeleagă nerușinările, își trimiteau copiii mici să culeagă tătănească atunci când puneau mâna pe câte un proaspăt întors de pe front, în trecere spre familia din orașul sau satul lui, sau pe vreun invalid localnic. Aceste acaparări erau mai ales duminicile…" (648).

*
* *

În 1841, medicul francez Alcibiade Tavernier, stabilit în Țara Românească, se plângea într-o jalbă la *Departamentul Pricinilor Dinlăuntru* că maiorul Ștefan Pazaraz nu îi plătește o datorie pentru tratament și leacuri. Printre medicamentele neachitate figurau în plângere „hapuri pentru frență [= sifilis]", dar și „prafuri

împuternicitoare", menite să îmbunătățească potența sexuală a domnului maior (123, p. 184).

Ce intra în rețeta unor astfel de prafuri? În orașele europene, preparatul afrodiziac la modă în secolele XVIII-XIX nu era vreun extras din plante (mac, mătrăgună, ciumăfaie sau măselariță), ci din… insecte. Este vorba de tinctura de cantaride, care conține un alcaloid toxic numit *cantaridină*. Cantarida (*Lytta vesicatoria*; alte denumiri: *gândac-de-frasin*, *gândac-de-turbă* sau *Spanish Fly*) este un gândac coleopter de culoare verde-aurie, care secretă o substanță vezicantă. Gândacii uscați erau pisați, iar praful obținut era dizolvat în alcool (rachiu). Cantaridina ingerată se elimina prin urină, inflamând și iritând căile urinare. Se provoca astfel erecția și o senzație prelungită de excitație sexuală. Diferența dintre cantitatea de substanță pentru o doză normală și cea pentru o supradoză era destul de mică, astfel că se produceau adesea intoxicații grave.

Fiind entomolog amator, adolescentul Mircea Eliade (în vârstă de cincisprezece ani) a descris într-un articol din 1922 „așa-numitele *insecte vesicante* care produc *cantaridina*, un alcaloid foarte periculos întrebuințat în farmacie" (45, p. 44). „Gândăceii – scria la rândul său Vasile Voiculescu în 1935 – nu sunt altceva decât cantarida, gândacii de frasin, atât de otrăvitori. De obiceiu se dau la țară pentru blenoragie (sculament) sau pentru impotență (lipsă de bărbăție, la cei legați, înnodați), însă acest leac, în oricât de puțină cantitate ar fi luat, strică pentru totdeauna rinichii și de multe ori face pe bolnav să-și ia câmpii" (505, p. 103).

Obiceiul de a ingera cantaride în scopuri afrodizace datează din Antichitate. În jurul anului 230 e.n., împăratul roman Alexandru Sever – din cauza producerii unor grave intoxicări – a emis un edict prin care se interzicea folosirea în casele de prostituție a amestecului de ciumăfaie (*Datura stramonium*) și pulbere de cantaride (385, p. 27). Interdicția oficială a unui obicei este, evident, proba supremă a existenței lui în epocă.

Interesant este faptul că, chiar și peste un mileniu și jumătate, bomboanele afrodiziace pe bază de cantaridină (zise și „à la Richelieu") erau interzise în bordelurile din Franța. Ceea ce nu înseamnă că nu erau folosite. În 1772, de pildă, marchizul de Sade și valetul său au participat la o orgie cu mai multe prostituate în castelul La Coste, de lângă Marsilia. „Sade biciuiește și se lasă

biciuit – scrie Guy Chaussinand-Nogaret –, se dedă la sodomie homosexuală (crimă care, pe atunci, atrăgea, în principiu, pedeapsa cu moartea). Ca să facă plăcerea mai intensă, el le oferă fetelor bomboane cu cantaridină, pe săturate.” Opiumul nu avea cum să lipsească din rețetă. Acuzat de intoxicare și sodomie, marchizul de Sade este condamnat la moarte *in absentia* de Curtea de Justiție din Provence și executat *in effigie* (542, pp. 198-201).

Revenind la secolul al XIX-lea, pulberea și tinctura de cantaride au fost utilizate ca preparate afrodiziace și în spațiul românesc. În cartea *Mistere din București* (1862), Ioan M. Bujoreanu povestește că bărbații ajungeau la spitalul de nebuni amenajat la Mănăstirea Mărcuța din cauza unor supradoze de cantaridină: „Cofetarul care ține bufetul acestei grădini [Cișmigiu] păstrează o dulceață particulară cu cantaride [și opium] pentru practicele bune. Aceste practice sunt câteva dame venerabile, carii nemaiputând conta pe succesul atracției lor fizice, au recurs la efectul acestor insecte ce trimit pe fiecare zi câte un [domn] elegant la institutul Mărcuța” (124, p. 54).

Și într-o nuvelă cvasi-autobiografică a lui B.P. Hasdeu (*Duduca Mamuca*, 1863) fecioarei Mamuca i se administrează o substanță narcotico-afrodiziacă, recomandată de un doctor, compusă dintr-un amestec de „afion”, adică opium (*Acet. Morph.*), și „gândaci de turbat”, adică „gândaci-de-turbă”, adică praf de cantaride (*Pulv. Cantharid.*), și ambră din Levant (*Ambrae levant.*). „Mamuca a căzut în capcana [sexuală a] lui Toderiță [...]. Rețeta lui Tucia, afionul și gândacii de turbat, a fost de mare ajutor în această împregiurare” (324).

În textul intitulat „Un poet necunoscut”, Constantin Negruzzi povestește că, până prin 1823, când s-a mutat la Iași, calfa de spițer Daniil Scavinski (viitorul poet) „plămădea cantaride și pisa chinchină [= chinină]” într-o farmacie din orașul Lvov, în Galiția (32, p. 221). Și Didina lui Pampon (*D-ale carnavalului*, 1885) își procura „de la spițer” diverse „parfumuri, odicoloane, pomăduri și liubemuri” menite să-i ațâțe poftele sexuale lui alde Nae Girimea (125, p. 229).

Calitățile afrodiziace ale cantaridei erau bine cunoscute în mediul urban din România secolului al XIX-lea. Astfel, când Garabet Ibrăileanu, de pildă, utiliza metaforic termenul „cantaridă” într-un articol, criticul literar nu simțea nevoia să-l explice cititorilor. Ibrăileanu considera că romanele lui Émile Zola n-ar fi altceva

decât „cantaridă tipărită”, pentru că se adresau burghezilor predispuși la „abuzuri sexuale” și care „sunt storși, dar care totuși voiesc cu orice preț să mai jertfească Venerei” („Înrâurirea artei”, *Evenimentul literar*, nr. 9, 1894).

Obiceiul de a folosi preparate afrodiziace este oriental, așa că – în această privință – merită să aruncăm o privire și în Orientul Apropiat. Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860) vorbește despre diverse „dulcețuri de hașiș” (*madjund*, *dawamesk*), uzuale în Algeria, Egipt și Arabia. În compoziția lor se punea, pe lângă alte ingrediente, „și un pic de cantaridină”. Substanța afrodiziacă se adăuga, observă ironic Baudelaire, „într-un scop ce nu are nimic în comun cu efectele obișnuite ale hașișului” (1, p. 38).

În pofida prohibiției alcoolului (și, de fapt, tocmai din cauza ei), consumul de stimulente la mahomedani a crescut nemăsurat. Un călător străin prin Alexandria egipteană, comentează Ernst Jünger, „va fi remarcat desigur că roiuri de negustori îi ofereau între altele droguri, de la țigările cu marijuana până la tinctura de cantaridă”. „Este un vechi reproș adus legilor lui Mahomed – conchide Jünger – faptul că prin interzicerea vinului el a favorizat consumul de opiu și hașiș și excesul sexual” (23, p. 69). Aceeași atmosferă a străzilor din Cairo o descrie și Mircea Eliade în 1928, în al său „fals jurnal de bord”, în drum spre India: „o duzină de vânzători te înconjoară”, oferindu-ți tot soiul de țigări și „des femmes arabes” (126, p. 325).

Farmacistul brașovean J.M. Honigberger ne relatează modul cum se folosea cantaridina printre creștinii din Siria, exact în epoca în care poetul român Daniil Scavinski „plămădea cantaride” într-o spițerie poloneză. În 1824, la Damasc, un oarecare călugăr capucin cu abilități medicale, padre Tomaso, a recomandat o cantitate cam mare de cantaridină, pe post de *aphrodisiacum*, unui aurar creștin care urma să se căsătorească (***127***). Acesta se simțea „într-atât de vlăguit din cauza plăcerilor [sexuale] lipsite de cumpătare”, încât îi era teamă că nu-și va putea „îndeplini datoria conjugală” din noaptea nunții. Numai că „magiunul” de cantaride pe care i-l recomandase călugărul, „în loc să producă efectul dorit, îi pricinuise [mirelui] dureri insuportabile”. Chemat în ajutor, spițerul sas Honigberger i-a administrat remediul său favorit: pilule de opium și camfor. În schimb în India (Lahore), în 1832, același Honigberger se mira că localnicii „nu auziseră de

cantaridele noastre". În locul lor, indienii foloseau o altă insectă vezicatoare, *Meloe telini*, „care conținea – spune dr. Honigberger – mai multă cantaridină decât cantaridele" (30, pp. 130-131, 156).

Tot insecte vezicatoare care conțin cantaridină sunt așa-numitele „furnici zburătoare". Pe la 1680, de pildă, pentru a vindeca femeile de frigiditate și pentru a le „aprinde imboldul veneric pe de-a-ntregul stins", Lazare Rivière, decanul Facultății de Medicină din Montpellier, le recomanda să își ungă „regiunea uterului cu ulei de furnici zburătoare". În plus, le prescria să bea o licoare compusă din vin, opium, chihlimbar cenușiu [ambră], furnici zburătoare, rădăcină de satirion și alte ingrediente. Femeile tratate astfel, susținea medicul francez, îi mărturiseau că, în urma tratamentului, au avut parte de „o plăcere minunată" (129, p. 369). În Evul Mediu, alifiile aromatice (parfumurile solide), care conțineau obligatoriu ambră, erau păstrate de femei în vase mici de aur sau argint în formă de măr. Denumirea de *pomme d'ambre* a dat naștere – se zice – cuvântului francez *pommade*, intrat și în limba română (*pomadă*).

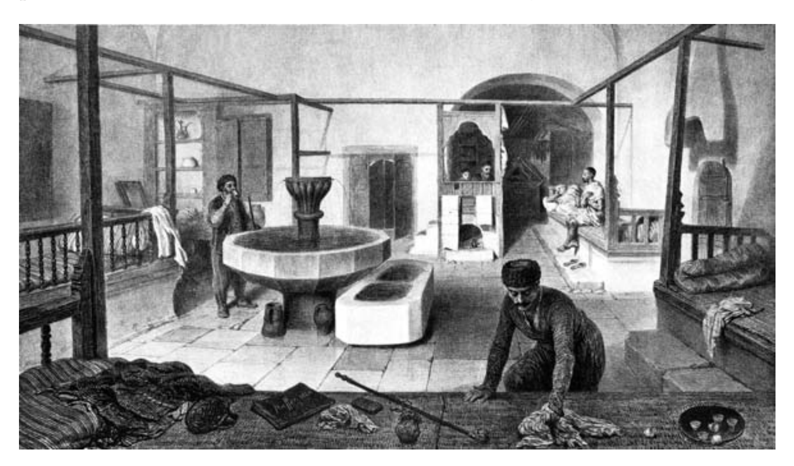
Turcii foloseau și ei „tinctura de cantaridă", pe care o putem recunoaște la Dimitrie Cantemir în denumirea de „beutură iritațioasă". Așa apare acest preparat afrodiziac în lucrarea sa *Istoria Imperiului Otoman* (1714-1716), în traducerea arhaizantă și latinizantă din 1876 a ardeleanului Iosif Hodoșiu. Sultanul Ibrahim (1640-1648) „era dedat voluptației". „Se zice că toată viața și-o petrecea în plăceri sensuale. Și când natura stoarsă nu-l mai ajuta, el recurgea la beuturi iritațioase și la alte secrete pentru a-și reînnoi puterile la delectațiunile venerice" (21, p. 386). Descrierea sultanului Ibrahim făcută de Cantemir (și tradusă de I. Hodoșiu) seamănă cu descrierea craiului Pașadia făcută de Mateiu Caragiale.

*
* *

Revenind la Mateiu Caragiale, și el vorbește în paginile sale de jurnal despre „cantaride pisate" și despre „frecții afrodiziace" (89, pp. 305-307). În *Însemnările* răzlețe rămase de la *dandy*-ul Mateiu Caragiale se observă interesul său față de îmbăierea în vin („parfumat cu mirodenii"), baie menită să „redobândească vigoarea pierdută" a trupului. El era fascinat de băile termale Tivoli, din Paris, unde pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea mergeau

persoane „cu adevărat distinse" pentru a-și tămădui „nervii lor osteniți", „spasmele" și „întunecările creierului". Acolo se făcea „o baie aromatizată cu vinuri întremătoare", urmată de „frecții afrodiziace" cu „cantaride pisate, macerate în apă de Colonia [*eau de Cologne*]", cu „Balsam de Peru" și cu alte preparate exotice (***130***).

Dimineața, după destrăbălările bahico-erotice, Pirgu – „întruparea vie a însuși sufletului spurcat și scârnav al Bucureștilor" – își supunea leșul „unor băi și frecții de vin/oțet parfumat". După „deșuchieturile" nopții el se ducea „la moașă", „să-l tragă cu oțet de trandafiri și cu opedeldoc" (89). *Opedeldoc* este o alifie imaginată în secolul al XVI-lea de alchimistul Paracelsus, cu o rețetă variabilă în timp și spațiu. În secolul al XIX-lea, această pomadă era compusă din săpun dizolvat în alcool și amestecat cu uleiuri de diverse plante aromate: camfor (131), rozmarin, măghiran etc. (***681***).



35. *Baie tătărască. Sală de odihnă* (Bahcisarai, Crimeea), litografie de Auguste Raffet, după un desen din 1837

Într-o nuvelă poetică a lui George Bacovia (*Cubul negru*, 1915), demnă de un Huysmans (cel din *À rebours*, 1884), baia aromatizată nu se face după desfrâul erotic, ci înaintea lui. Cei trei protagoniști (o femeie și doi bărbați) fac o „baie parfumată" și coboară, „înfășurați numai în cearceafuri albe", într-o încăpere ca un cub „capitonat cu catifea neagră". Acolo, în subsolul palatului, ei dansează lasciv și recită „poema corbului" de Edgar Allan Poe

(*The Raven*, 1845). Cei trei se lasă învăluiți de fumul țigărilor, sorbind un misterios drog stupefianto-afrodiziac: „Noi beam arome negre din trei pahare negre”. Urmează orgia sexuală și căderea într-un somn profund „în acel cub negru al uitării”. În acest poem în proză bacovian „totul amintește de euforiile cu hașiș și opium din *Les Paradis artificiels* ale lui Baudelaire”, comentează Nicolae Manolescu (571, pp. XVI, 285-287).

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, în băile publice din București oamenii căutau „mai mult desfătarea și moliciunea asiatică, decât curățenia trupului”, cum ne asigură medicul de atunci al capitalei Constantin Caracaș (*Topografia Țării Românești*, 1830) (587, p. 119). La rândul său, „dohtorul” Ștefan Episcupescu propune tuturor, fie ei bolnavi sau sănătoși, „o dată și de două ori pe săptămână”, o „baie întăritoare” cu apă fierbinte, amestecată cu vin și plante medicinale. Este o baie „de înviorare, de întărirea trupului, de sănătatea și frumusețea trupului”. Omul se cufundă în „scăldătoarea” cu apă atât de fierbinte „cât va răbda mâna”, „dreasă” cu „frunză de izmă de grădină, frunză de mătăcină sau lămâiță, frunză de rozmarin, frunză de jadeș, frunză de cimbru, floare de soc, floare de mușețel, floare de livant și foi de floare de trandafir”. Peste toate se adaugă „o vadră de vin” de cel „bun” (*Practica doctorului de casă*, 1846) (517).

În principiu, nu ar fi mare diferență față de „adevărata voluptate” cu care, după vreo două secole, își face baia matinală Gabriel Liiceanu. Totul s-ar datora „răsfățurilor” pe care i le procură pomezile folosite, de la gelurile de duș („șovăi zilnic între mirosurile de ghimbir, ceai verde și lavandă de la Roger & Gallet”) la „cremele de față de la Clinique” și „cremele de corp de la Molton Brown sau gama de *thé vert* de la Bulgari”, până la „parfumul din prima parte a zilei: Carolina Herrera sau Bois d’Argent de la Dior”. „Sper că nu mă judeci pentru atâta lucru”, îi scrie defensiv Liiceanu fiului său. „Te asigur că făcând toate astea nu mă simt nici ca o «cocotă masculină», nici «devirilizat», nici «îmburghezit», nici snob, nici «metrosexual», ci sunt pur și simplu un om care are o relație cordială cu corpul său, o răspundere pentru forma lui, pentru suplețea pielii lui și pentru mirosurile pe care le emană” (339, p. 193).

*
* *

În paranteză fie spus, administrarea de opium și îmbăierea în vin (sau cidru) cu scopul de a „spori frumusețea și sveltețea" au supraviețuit ca motive literare până la balada androginului *dandy* Corydon, compusă în 1941, la doar douăzeci și unu de ani, de „cerchistul" sibian Radu Stanca:

C-un tainic creion îmi sporesc frumusețea,
Fac baie în cidru de trei ori pe noapte
Și-n loc de scuipat am ceva ca un lapte,
Pantofi cu baretă mi-ajută sveltețea
Și-un drog scos din sânge de scroafă, noblețea.
Toți dinții din gură pudrați mi-s cu aur,
Mijlocul mi-e supt în corset sub cămașe,
Fumez numai pipe de opiu uriașe,
Pe brațul meu drept tatuat-am un taur
Și fruntea mi-e-ncinsă cu frunze de laur.

(*Corydon*, 1941)

Ca un autentic *dandy*, Mateiu Caragiale ultragia spiritul burghez nu numai prin îmbrăcăminte, ci și prin alifiile cu care se dădea pe corp în mod ostentativ. În vara anului 1906, de pildă, Barbu Delavrancea îi scria lui I.L. Caragiale la Berlin despre o întâlnire stânjenitoare cu fiul acestuia: „Pe Matheiu l-am întâlnit odată la curse [de cai]. Delicat și atent cu mine. Dar mănușile, gulerul, ghietele și pomada mi-au lăsat o impresie desagreabilă" (103, p. 125). „Sticluța de pomadă" era, și pentru Eminescu, un accesoriu indispensabil pentru un *dandy* (*Scrisoarea III*, 1881). În 1901, Mateiu Caragiale mărturisea în jurnal că practică morga aristocratică chiar și acasă, singur fiind: „Eu dezvolt o mare morgă acasă, beau cafea în [cești de porțelan de] *vieux Saxe* cu o linguriță aurită". Referindu-se la el, cam toți scriitorii au reperat două coordonate – snobism și dandysm: „un snobism încântător" (G. Călinescu), „un snob feroce" (E. Lovinescu), „dandysm à la Oscar Wilde" (Cezar Petrescu), „triada actor-snob-dandy" (Barbu Cioculescu) etc.

Evident, băile cu masaj și frecții cu uleiuri aromatico-afrodiziace sunt o specialitate orientală, practicată și în „băile turcești" (*hamam*) din *harem*-uri. Îmbăierea cadânelor cu uleiuri aromate și frecarea

corpului lor cu astfel de alifii erau urmate de ritualul „afumării cu ambră” (132, pp. 81 ș.u.; vezi și 449). Ca în *Florile Bosforului*, din epoca de exil postpașoptist la Istanbul a lui Dimitrie Bolintineanu: „Din ambru s’essală sub buze-nflorite/ Un fum odorat” (545, p. 58).

Cum ne asigură Dimitrie Cantemir, era vorba de un ritual special de care, în secolele XVII-XVIII, se bucurau nu numai femeile, ci și marii dregători care îl vizitau pe sultan la palat, de pildă cu ocazia sărbătorii *Bairam*-ului: „[Dregătorii], bând *cafe*, *șerbet* și fiind onorați cu tămâierea cu *ambră*” (20, pp. 438-439).

Iată cum relatează cam intrigată nevasta consulului Franței la Iași, Christine Reinhard, o vizită de curtoazie făcută în 1806, la București, primei doamne a Țării Românești, soția principelui Constantin Ipsilanti. De la trăsură, ea a fost luată pe sus pe trepte, fiind „ținută de subsuori” de două doamne de onoare, până „la ușa haremului”, de fapt a gineceului. Apoi a fost „silită” să se suie pe divan și să stea „turcește” lângă soția domnitorului. „Mi s-au oferit dulcețuri și cafea neagră, pe urmă am fost stropită cu parfumuri și la urmă tămâiată [cu ambră]. [...] Mi-a venit foarte greu să-mi rețin râsul când au început să-l tămâieze și pe bărbatul meu. Am simțit oarecare plăcere când a luat sfârșit această vizită originală, care mi-a dat o foarte curioasă ideie despre obiceiurile din Orient” (437, p. 403).



36. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880

*
* *

Nu întâmplător, un îndrăgostit de Mateiu Caragiale, poetul Ion Barbu, a imaginat – într-un *Cântec de rușine* (1924) îngânat de un „biet țigan turcit” – o codoașă din Balcani, o Pena Corcodușa, o pezevenghe „groasă, scurtă, cu mustăți,/ învechită-n răutăți”:

Pezevenghe cu scurteică
(Cam grecoaică, cam ovreică),
Pezevenghe cu trei negi
Doftoriță la moșnegi.

Ea procura substanțe afrodiziace pentru „moșnegi betegi și blegi”, care veneau „tocmai din țara turcească/ să mi-i împiciorogească”. Ea prepara și „leacuri spurcate” pentru cadânele din serai:

Cu trei alte mai bătrâne
Duceai vorbe la cadâne,
Vorbe dulci ori leac spurcat
Cum știi tu, de lepădat:
Le-nvățai la băuturi,
La găteli,
La văpsituri,
La săltare din dulvuri [= șalvari]
Și la alte secături.

*
* *

La logofătul Costache Conachi (1777-1849), „singurul nostru poet dedicat exclusiv eroticei”, G. Călinescu observă „tonul lăutăresc” al multor „stihuri amoroase”, unele „artificioase și simetrice”. Ele sunt pline „de oftături și leșinături” („Vai mie, de câte ori/ Am să leșin suspinând”), ba chiar de „simulări de leșinuri și nebunii orientale”. „Conachi este primul petrarchizant român”, conchide G. Călinescu, dar el este „un Petrarca ras în cap, cu chip de faun oriental, cu ișlic, antereu și iminei, obișnuit a subtiliza pe sofale și a-și trimite mesagiile prin țiganii lăutari, neverosimil în pădure,

ducând omagiul până la târârea în pulbere și la închinarea ortodoxă, și tristețea occidentală până la pandalii și istericale" (57, p. 91). „Conachi – afirmă la rândul său Eugen Simion – este un Don Juan care se ia drept Tristan", dar un „Tristan năpăstuit", care se autovictimizează (634). Chiar dacă îl consideră, din punct de vedere cronologic, „cel dintâi veritabil poet al nostru de epocă modernă", Mihai Zamfir îl definește ca fiind „un personaj ciudat, aproape caricatural, intrat în memoria colectivă prin versuri de un erotism convulsiv și deseori vulgar" (635).

Leșinul simulat (chiar „letargia prefăcută") și alte viclenii erotice practică și chera Duduca atunci când e prinsă cu amantul, iar ciocoiul fanariot Andronache Tuzluc – cu toate că e „gelos ca un turc" – crede că leșinul grecoaicei este „de'adevărat" (Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, 1863). Năbădăi erotice și leșinuri simulate găsim și în poemele boierului moldovean de secol XVIII Matei Milu (1725-1801), dar nu la poet, ci la ibovnicele sale. El scria poezii de dragoste „galant oftătoare", dar se arăta necruțător la adresa femeilor pline de năbădăi, care mimau leșinul de'amor și istericalele erotice, un nărav oriental menit să atragă atenția bărbatului.



37. *Châtelaine*, set pentru ținută de bal format din poșetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă și sigiliu; argint cizelat și os strunjit, cca 1860-1870, Muzeul de Istorie a Moldovei (453)

Flaconul cu „săruri” antileșin era foarte la modă în epocă. La ținuta de bal, cucoanele purtau la brâu o „châtelaine” de argint, o trusă compusă de regulă dintr-o oglinjoară, un carnețel de bal, un creion, o gentuță, un sigiliu și o sticluță cu un leac împotriva leșinului (453). Aceste flacoane conțineau o substanță volatilă de carbonat de amoniu cu miros puternic, pe bază de camfor, fenol etc. Pentru trezirea din leșin, Matei Milu recomanda un alt remediu, și anume ca femeia să fie bătută cu biciul ca un rob:

> În vreme când năbădaica [= epilepsia] vine
> Să aibă bărbatul un biciu bun la sine
> Și la cur să-i deie una sută bine,
> Șăptezăci sau noăzăci și unul la vine,
> Cinzăci, șaizăci la spati
> Să o umple de sănătati.

Poetul era totuși selectiv. Trebuiau biciuite „grecele” și „moldovencele”, nu și „țigancele”. Și asta pentru că leșinul erotic simulat era o „patimă grecească”, preluată și de femeile din Moldova. Corecția nu trebuia aplicată „la țigance” pentru că la ele, chipurile, boala era „firească” (57, p. 71). În epocă era la modă ca femeile, „ca să arate delicate”, să leșine. Se pare că era, într-adevăr, o modă grecească, imitată mai ales de cucoanele din Moldova. Și Chiriței îi vine „leșin la inimă”, fie de la „șaptezeci de năbădăici”, fie de la „istericale grecești”, de trebuie să o plesnească alde Bârzoi ca să o „desleșine” (454, pp. 352-357, 405-406).

În orice caz, putem desluși la poetul moldovean Matei Milu unele apucături erotice sadomasochiste. El a fost contemporan cu marchizul de Sade (1740-1814), dar a trăit cu un secol înaintea prozatorului austriac Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895), care a compus în 1869 romanul *Venus im Pelz*, în care biciul este folosit pervers, ca instrument de excitație erotică. „*Pleasure in pain*” obținută masochist printr-un bici lung, un *knut* „de soiul acela care se folosea în Rusia pentru sclavii îndărătnici” (477).

Un alt contemporan cu Conachi a fost Pușkin. Ba chiar pentru scurt timp (1822-1823) a fost „concitadin” cu acesta la Chișinău, în exil după zavera din 1821. Și Evgheni Oneghin este un perpetuu îndrăgostit, un *dandy* suferind de melancolie („Ce-n englezește *spleen* se cheamă,/ Iar rușii o numesc *handra*”), „sătul de lacrimi

și de chinuri", un Don Juan care nu mai are răbdare cu „manifestările migrenii,/ Cu nervii fetelor, leșinuri". La Chișinău, Pușkin cunoscuse diverse fete, atât moldovence, cât și țigănci și grecoaice (Calipso, „greaca cea frumoasă").

Costache Conachi nu a fost doar un poet depresiv, predispus la sinucidere („dați-mi un cuțit să mă omor!"), un îndrăgostit care se lamenta întruna. El a fost și un „vestit amorez" (cum se definea el însuși), un „faun oriental" (cum îl definea Călinescu). Lui Garabet Ibrăileanu i se părea abuziv numărul mare de domnișoare care-l îmbolnăveau de „libov" pe Conachi. Ibrăileanu socotea că poetul ișlicar ar fi avut douăsprezece astfel de „muze" și considera că este „cam mult".

Excesele erotice duceau inevitabil la boli venerice, mai ales după explozia sifilisului, a „bolii franțuzești" (frență), de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Pe la 1846, după cum scrie principele Nicolae Suțu, beizadeaua Grigore Sturdza, un desfrânat sexual, se „tămăduia de bolile provocate de excese" (458). Nu este de mirare faptul că, în promiscuitatea care domnea în casa Arnotenilor, alde Maiorică a ajuns să-și tămăduiască la doctor o boală „usturătoare" (blenoragie) contractată, chipurile, de la o „fată mare" (Mateiu Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*) (104, p. 128). Mare afemeiat, boierul Costache Conachi era afectat nu numai de patimile psihice provocate de dragoste, ci și de cele fizice, de „bolile lumești" datorate zeiței Venera. Cu solidaritate și empatie, poetul îi deplângea pe „tinerii bolnavi de amori", care „oftează întru patimi" provocate de bolile venerice:

Galbeni, uscați, slabi la față, plini de șancăr și boboane,
Toate-s răsplătiri și daruri de la voi, de la cucoane.
Sculament, șancăr, boboane, frență, sgârcituri, cangrină
Sunt florile ce adună dintr-a dragostei grădină (455, p. 232).

În schimb, pentru „bolile lumești" – slavă Domnului!, zice Costache Conachi – se găsesc leacuri prin apoteci: „Pulvis negru și canata și cu alte doftorii,/ Răvent hapuri și decocturi, lucruri de prin spițării".

Deschid aici o scurtă paranteză. Se știe că, la „[a]potecarăș", „leacuri la inimă nu-s". Este o temă din lirica populară preluată și de Anton Pann: „Să mă duc la spițerii/ Nu sunt d'amor doftorii".

Sau într-o altă formulare, din folclorul bănățean: „Și nici om nu pot afla/ Să mă știe vindeca./ Eu cu drag i-aș da cât cere/ Să mă scape de durere;/ Dar nu-i doctor pe pământ/ Să mă vindece nicicând./ N'are leac inima mea/ Eu nici mort nu scap de ea" (685). De fapt, este un motiv literar universal, pe care îl vom găsi sărind peste secole și meridiane. În secolul I î.e.n., deși scrie – ca un adevărat doctor erotolog – o întreagă elegie privind „remediile iubirii", concluzia poetului Ovidiu este că, în fond, astfel de leacuri nu există. Nici măcar Machaon – fiul zeului medicinei Esculap – nu le poate livra celui care „vrea să scape de iubire": „Nici chiar Machaon nu-i va da [îndrăgostitului] leacul cel vindecător" (*Remedia amoris*) (624, p. 280). Sărind peste două milenii, vom regăsi motivul la cantautorul Leonard Cohen: „There ain't no cure for love".

*
* *

Probabil că drogurile afrodiziace folosite de boierii români în epocă au provocat unele modificări în canonul estetic al poeziei erotice. Priapicul logofăt Costache Conachi, de pildă, își descria „cu îndrăzneală" pornirile sexuale în forme lubrice, triviale pentru coordonatele etico-estetice care operau în literatura română la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea:

Aleargă suflet', aleargă
La soțâia ta cea dragă [...]
Gândule, mergi și-i vestește
Că iubitul ei sosăște [...]
Sânul, peptul dezvelește,
Țâțâșoare rumenește,
Rădică di pi picioare
Orice feli de-nvălitoare
Și spune cu îndrăzneală
C-oi să fac mare năvală (455).

Limitele moralei și ale pudorii acceptate de *Zeitgeist* erau astfel depășite. Chiar și un erotolog de talia lui Anton Pann n-a îndrăznit să includă acest text în *Spitalul amorului* (1850), dar el a devenit foarte popular prin folclorul urban, fiind răspândit de lăutarii din

Muntenia și Moldova. Nici Nicolae Filimon nu s-a încumetat să publice astfel de „conchiste amoroase” cu „dezmierdări simțuale”, descrise cu amănunte picante în vreo „cantilenă” de amor: „expresiunile obscene ce se coprind într-însa – se scuza el pudibond – ne opresc de a o publica”.

Unele modele firave le putem găsi totuși la sfârșitul secolului al XVIII-lea, la un Alecu Văcărescu, fiul lui Ienăchiță:

Mâinilor! nu vă-nlemniți,
Ci vedeți să pipăiți
Și să strângeți binișor
Acel minunat trupșor.

În 1863, ca să se dezvinovățească în propriul său proces, fiind acuzat de pornografie în nuvela *Duduca Mamuca* (1861), B.P. Hasdeu a citat în fața instanței un fragment mai deochiat dintr-o poezie erotică semnată de Conachi, în care este descrisă „lupta mare” pe care poetul o poartă cu o oarecare Marghioala:

Ochi, guriță, pept și sân,
Voi la care eu mă-nchin,
Și tu rai [= vagin], ascuns prea tare,
Pomeniți necontenit
Cât zbucium și vânzolit
Ați avut cu luptă mare.

Cum sâmțam că să bătea
Inima ei supt a mea,
Cu răsufluri îndesate
Piept pe piept tot apăsând,
Gură pe gură mușcând,
Țâțâșoare dezvălite.
Iar voi, mâini, ce-ați dat porneală... etc. (455, p. 196).

„Poezia lui Conachi, precum vedeți, domnilor – a comentat Hasdeu în sala de judecată –, nu e o sadea descriere a dragostei, ci însăși mecanismul voluptății: un curs practic.” În urma acestui argument, „Curtea Criminală” l-a achitat pe Hasdeu, considerându-l „nevinovat de acuzația ce i s-a întins” (456).

Impetuoasele „enstencte” erotice ale lui Costache Conachi sunt uneori dublate de o anume sfială. Vaginul este descris aluziv și metaforic: „Și tu rai, ascuns prea tare” (este un motiv simbolic cunoscut, vaginul ca Paradis împrejmuit, ca *locus amoenus*). Și în poemul *Cine-i Amoriul* poetul inventariază trofeele vânate de „amoriul” masculin din trupul asediat al iubitei. Este vorba despre „ochi și gene”, de „guriță”, de „obraji”, de „sânuri cu mici țâță” și, mai presus de toate, suprema „trufie” masculină, despre „un lucru” anatomic atât de cunoscut, încât rămâne nenumit de poet, devenit brusc pudic și tăcut:

> Prin vedere el [= amoriul] să naște, ochi și gene și guriță,
> Obraji rătunzi, albi și rumeni,
> Pepturi, sânuri cu mici țâță
> Sunt a sale vânătoare și întru a sa trufie
> Încă un lucru, care-l tac, că lumea-l știe (635).

Astfel de impetuozități erotice apar în epoca în discuție și la unii poeți de limbă greacă. Victor Ivanovici a sesizat faptul că poeții fanarioți de pe malurile Bosforului, de genul lui Athanasios Christopoulos (1772-1847), „au exercitat o intensă înrâurire asupra primilor poeți români”. Dar dacă la Văcărescu, Conachi și ceilalți „patologia erotică e expusă cu de-amănuntul, pe un ton de văicăreală permanentă (și involuntar comică)”, a remarcat Ivanovici, la cutare trubadur fanariot „paraponul liric este deturnat către invectivă, iar «ah»-urile și «oh»-urile încep să sune a blesteme”. Ațâțat erotic, poetul din Fanar blestemă pe croitorul care a cusut rochia menită să ascundă trupul iubitei, dar și pe fetele care aleg să se ducă la culcare singure, neînsoțite de bărbați:

> Blestem celui ce rochie cusutu-ți-a pe trup,
> De nu încape mâna mea, de țâțe să te-apuc [...],
> Blestem vouă, frumoaselor, rea ziua să vă fie,
> Și câte-s singure-n culcuș, ducă-se pe pustie (457).

5. Prozatori. Perioada interbelică

Stupefiantele în viața personajelor

Stupefiantele au devenit destul de prezente în viața personajelor din proza interbelică. Faptul nu trebuie să ne mire. În perioada de circa trei decenii dintre primul război mondial și instaurarea comunismului în România s-a schimbat *pattern*-ul narcofiliei și portretul robot al consumatorului de narcotice și halucinogene. Nu mai era vorba de domnitorul sau de boierul (sau chiar de târgovețul) din epoca fanariotă, care „bea afion" pentru a fi „cu *kyef* ", după tabietul turcesc. Nu mai era vorba nici de bonjuristul „progresist", care învăța la Paris nu doar „la gât cravatei cum se leagă nodul", ci și cum se ține „în dinți țigara lungăreață". În fine, nu mai era vorba nici de studentul postpașoptist care se întorcea din Occident (mai ales de la Paris, Berlin și Viena) cu gustul morfinei în sânge.

În timpul primului război mondial, morfina și alte narcotice au fost masiv folosite și în spitalele românești, atât pentru alinarea durerilor suportate de răniți, cât și pentru anestezierea celor operați. În unele cazuri, dependența de aceste narcotice a continuat după externare. De asemenea, unele năravuri mai mult sau mai puțin noi (inclusiv consumul de narcotice) au fost introduse în spațiul românesc prin prezența multor ofițeri din armate străine (franceză, germană, austro-ungară, rusă etc.) (549), dar și prin refugierea din Rusia pe teritoriul românesc a multor ofițeri, nobili, intelectuali cu profesii liberale, negustori etc., după instaurarea dictaturii bolșevice. În timpul primului război mondial și al războiului civil care i-a urmat, militarii ruși foloseau frecvent diverse narcotice (morfină, cocaină, hașiș), inclusiv – susțin specialiștii – ciuperci halucinogene de tip *Amanita muscaria* (563).

Cum spuneam, numărul consumatorilor de narcotice și stupefiante a crescut mult în România de după primul război mondial.

Cele mai folosite remedii medicale psihotrope în această epocă au fost heroina, cocaina, opiumul (laudanum), eterul și mai ales morfina. În 1917, în ultimele luni de viață, lui Titu Maiorescu îi erau ușurate durerile stenocardiace cu ajutorul morfinei. În aceeași epocă, după accidentul feroviar de la Ciurea, la sud de Iași (ianuarie 1917), geograful George Vâlsan a fost mai mereu supus injecțiilor cu morfină. În 1925 el și-a descris visele erotice datorate morfinei într-o scrisoare adresată prietenului său, cărturarul G.T. Kirileanu: „Dorința [sexuală], ușor stăpânită în veghe, apărea în somn. Ei bine, se întâmplă cu mine un fenomen extraordinar de care nu am mai auzit, nici nu am mai citit. Prin simpla mea dorință, pot întrupa când vreau în vis pe persoana dorită și pot avea cu ea legături [erotice] până la satisfacția deplină. Aceasta mă minuna și mă bucura la început, îmi părea că stăpânesc o nouă forță pe care nu o bănuiesc ceilalți oameni" (534, pp. 436, 338-339).

Oricine frunzărește ziarele și revistele românești interbelice vede cât de frecvent aborda presa problema folosirii ilicite a drogurilor: trafic peste graniță, lume interlopă și clanuri mafiote implicate în trafic cu narcotice, morți misterioase provocate de supradoze involuntare, sinucideri cu narcotice sau din cauza lipsei lor, furturi de droguri din farmacii etc. „Beția de opium [= de morfină], puțin răspândită la noi înainte de război – se scria într-un articol din presa centrală (*Universul*, 11 noiembrie 1919) –, a început să se întindă și să ia proporții îngrijorătoare. Efectele opiumului sunt dezastroase și au cele mai funeste consecințe" (135, p. 294). Subiectul este preluat și de revistele de popularizare a științei. Vezi, de pildă, articolul semnat în 1924 de Silviu Nicoară (= Mircea Eliade), intitulat „Artiștii și hașișul", în *Ziarul științelor populare și al călătoriilor* sau textul din 1925 al lui F. Lorian, „Morfinomana" („un studiu literar asupra grozavului viciu"), în *Venera. Mare revistă de popularizare științifică și profilaxie socială* (654, pp. 199-200).

În porturile multietnice din proza lui Panait Istrati (Brăila, Constanța, dar și Pireu, Cairo, Alexandria, Beirut etc.) contrabanda cu droguri este la ea acasă: „[Veneam] din Indiile engleze, având o bună sumușoară, câștigată în traficul de hașiș" (*Sotir*, 1924). Hoinari, marinari sau negustori, greci, turci, români sau armeni fumează din narghilele și ciubuce „tumbechiu parfumat" sau

opium: „Iar seara [...], ghemuiți în cabina în care fumam ciubuce amestecate cu opium, cu mințile halucinate, într-o pâclă de inconștiență și fericire, vasul [acostat la Brăila] începu să se legene în așa fel, încât crezurăm că ne ridicăm spre ceruri" (*Chira Chiralina*, 1923). Vapoarele din Orient aduceau la Brăila nu doar stupefiante, ci și bacilul de *Cholera morbus*. Pe fondul epidemiei de holeră din vara anului 1893 (474) se derulează povestea uriașului Codin. Toate personajele din povestirea autobiografică a lui Panait Istrati (publicată la Paris în 1925) poartă la gât câte un „cocoloș de camfor cristalizat" – cvasi-remediu, cvasi-„talisman contra holerei" (472).

Eroii principali dintr-un roman de Pavel Chihaia (*Blocada*, 1947), negustori, cămătari, proprietari de localuri și de bordeluri, fac și ei trafic de stupefiante în Constanța interbelică. Persanul Hwaja al Wasiti, românul Hemcea și ceilalți protagoniști aduc în port, prin contrabandă din Siria și Algeria, hașiș și mai ales opium (afion) pentru a-i servi apoi pe marinarii din port și pe capii lumii interlope din oraș. Cum declară chiar prozatorul, este vorba de un tablou realist al orașului-port, pe care l-a cunoscut el însuși în anii '30-'40 (***133***).

Henriette Yvonne Stahl a abordat problema modului în care presa interbelică s-a raportat la utilizarea narcoticelor în România. În romanul *Între zi și noapte* (1942), prozatoarea scria despre „gazetele în care, cu mari detalii senzaționale și fotografii, erau tipărite reportaje asupra prigoanei duse [de poliție] împotriva traficanților de morfină" sau despre faptul că, „după o serie de articole [de ziar], poliția începu o campanie de urmăriri, descoperiri, cercetări, mușamalizări, șantaje, care avură ca efect scumpirea vertiginoasă a morfinei, dar câtuși de puțin dispariția ei" (134, pp. 322, 313).

Ziarist pur sânge, Cezar Petrescu nu putea să rateze un astfel de subiect senzaționalist, de *sex, drugs and crime*, într-un roman citadin cum este *Calea Victoriei*: „Numai așa ai să-ți explici și unele drame inexplicabile pentru alții – spune un personaj din roman. Drama de la «Arizona-Bar», despre care s-a scris și în ziare". Doi amanți au murit (unul dintre ei s-a sinucis) după ce și-au administrat heroină. „Amândoi căutaseră paradisul în asta! Și paradisul lor s-a încheiat cu oroarea de-atunci" (*Calea Victoriei*, 1930) (483, p. 367).

Într-un roman al Sandei Movilă (*Desfigurații*, 1935), morfinomana Millya Brâncuși – bună prietenă a protagonistei – își ia lumea în cap și fuge din țară, fiind căutată de poliție pentru narcomanie. Destinul ei se încheie clasic: se sinucide într-o cameră de hotel cu supradoză de morfină (411). Unii comentatori au avut inspirația să cerceteze și arhiva dintre războaie a *Birourilor speciale* (antidrog) din cadrul Poliției și Siguranței Statului (135).

În *Realitatea ilustrată* din 17 august 1933 se scria despre „oribilul trafic de stupefiante" și despre scandalul privind un vapor francez venit din Orientul Apropiat la insula Ada Kaleh, la bordul căruia „s-au descoperit două stocuri de opium importat clandestin, primul de 150, al doilea de 250 kilograme".

Una dintre poveștile din presa epocii se referea la Ionel Ghica, os domnesc din ilustra familie boierească (Ion Ghica i-a fost bunic). Un aviator redutabil și un *dandy* narcoman, cunoscut în cercurile mondene ale Bucureștilor de la începutul anilor '30. În 1930 a stabilit recordul național de distanță, zburând 2.000 km din Anglia până în Bulgaria. În 1931, a efectuat un raid aviatic de mare distanță pe ruta București – Saigon – București (cca 19.000 km, în 62 de ore). Ca să reziste în astfel de condiții, aviatorul își administra stimulente forte, de genul cocainei. În vara anului 1932, Ionel Ghica a murit subit în urma unor supradoze de heroină și cocaină (mixtură numită în argou *speedball*). Cotidianele au titrat știrea pe primele pagini. Vezi, de pildă, articolul „Moartea aviatorului Ionel Ghica. Se crede că s-a intoxicat cu [h]eroină", publicat în numărul din 31 mai 1932 al ziarului *Universul*. Interesant este faptul că stră-străbunicul lui Ionel Ghica, domnitorul Grigore al II-lea Ghica, a murit la București în 1752 tot din pricina unei supradoze de stupefiant, un opiat numit *teriacă cerească* (100, p. 184).

Se pare că Petru Dumitriu a împrumutat de la Ionel Ghica unele trăsături biografice și caracterologice pentru a compune portretul personajului Ghighi Duca din *Cronică de familie* (1957). Ca și personajul real, cel romanesc este urmaș de familie princiară („de la Duca Vodă"), protagonist în viața mondenă a Bucureștilor, pasionat să conducă avioane și automobile scumpe, consumator în exces de alcool și stupefiante (cocaină, morfină) și moare de tânăr la începutul anilor '30, în urma unei supradoze de droguri. Stările psihosomatice prin care trece eroul de roman Ghighi Duca

oscilează între euforia provocată de doza de cocaină („înviorat, întinerit, cu ochii strălucitori") și aspectul cvasi-cadaveric al chipului, care apare atunci când efectul drogului încetează: „Părea iarăși tare bătrân și obosit, gri la față, cu mușchii obrajilor flescăiți, căzuți, și cu ochii stinși". „O să moară o dată idiotul. Prea se droghează ca un nebun", spune Titi Negruzzi despre Ghighi Duca, tovarășul său de aventuri bahico-erotice. „Ia cocaină ca un idiot; o să crape într-o bună zi. Whisky, șampanie și de trei-patru ori pe seară coco pe nas, cum să reziste?" (565, pp. 239-245).

*
* *

În mod firesc, în urma creșterii consumului de narcotice, de la sfârșitul anilor '20 au început să se ia măsuri legislative și polițienești pentru reducerea flagelului. În 1928, de pildă, a fost promulgată *Legea pentru combaterea abuzului de stupefiante*, iar în 1933 toate activitățile cu droguri (producere, import, comercializare etc.) au devenit monopol de stat. Prețurile substanțelor narcotice au explodat. A explodat și corupția în rândul doctorilor și al farmaciștilor.

A apărut chiar și o soluție inedită: aclimatizarea și cultivarea plantei *Cannabis indica* pe teritoriul românesc. Regiunea cea mai adecvată din punct de vedere climateric era Dobrogea. În anii '30, poetul Adrian Maniu a scris pe acest subiect, în ziarul *Universul* (unde era redactor), un articol intitulat „Hașiș dobrogean". „O descoperire senzațională – scria Adrian Maniu. Traficanții de stupefiante au început să cultive planta [cânepă indiană] din care se extrage hașișul. Au socotit că astfel evită riscurile contrabandei." Fiind scriitor, Adrian Maniu a detectat cu ușurință faptul că astfel de informații au virtuți literare: „Iată un capitol de roman sau de film căruia justiția îi va aduce cuvenita sancțiune..." (135, pp. 294-295). Cu acel prilej, Adrian Maniu, bine documentat, sublinia faptul că în Antichitate pe aceste ținuturi s-a mai cultivat „cânepă indiană", fiind folosită în scopuri rituale de către sciți și geto-daci. El amintea de cunoscutul pasaj din lucrarea lui Herodot (*Istorii* IV, 75), dar și de polemica cu substrat istorico-arheologic dintre Alexandru Odobescu și Cesar Bolliac purtată în 1873 (am prezentat mai sus pozițiile celor doi arheologi în această privință).

Nu este deci de mirare faptul că în proza românească dintre războaie, de fapt până la instaurarea comunismului în România, unele personaje își administrează diverse droguri. În felurite ipostaze, apar narcotice și narcomani în scrierile lui Panait Istrati (*Chira Chiralina*, 1923; *Sotir*, 1924), Ionel Teodoreanu (*La Medeleni*, 1924-1928; *În casa bunicilor*, 1938), Felix Aderca (*Femeia cu carnea albă*, 1927), Cezar Petrescu (*Întunecare*, 1927; *Calea Victoriei*, 1930), Ion Minulescu (*Corigent la limba română*, 1929), Mateiu Caragiale (*Craii de Curtea-Veche*, 1929), Mircea Eliade (*Isabel și apele Diavolului*, 1930; *Șantier*, 1935; *Nopți la Serampore*, 1940), Camil Petrescu (*Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, 1930; *Patul lui Procust*, 1933), Hortensia Papadat-Bengescu (*Drumul ascuns*, 1932), Alexandru Kirițescu (piesa *Gaițele*, 1933), Gib Mihăescu (*Rusoaica*, 1933), Mihail Sebastian (*De două mii de ani*, 1934), Sanda Movilă (*Desfigurații*, 1935), Mihail Drumeș (*Invitația la vals*, 1936), Max Blecher (*Inimi cicatrizate*, 1937), Sorana Gurian (nuvela *Narcoza*, 1938), Emil Botta (nuvela *Un timp mai prielnic*, 1938), Ioana Postelnicu (*Bogdana*, 1939), Ion Vinea (*Venin de mai*, anii ’30-’40, publicat postum), Henriette Yvonne Stahl (*Între zi și noapte*, 1942), Vasile Voiculescu (*Iubire magică*, 1947), Pavel Chihaia (*Blocada*, 1947) etc. O listă foarte eterogenă și departe de a fi exhaustivă.

Apărută de Crăciunul anului 1947, cartea lui Pavel Chihaia este ultima din această listă. La data simbolică de 30 decembrie 1947 (abdicarea forțată a regelui Mihai) a căzut ghilotina regimului comunist, modificându-se radical coordonatele culturalo-editoriale (fără să mai vorbim de cele politico-economice). De altfel, în 1948, după cum își aduce aminte Pavel Chihaia, „[cartea] *Blocada* fusese retrasă din librării și topită, împreună cu alte lucrări considerate indezirabile de către nomenclatura comunistă” (133, p. 337).

Și personajele imaginate își administrează droguri. Voi da mai jos câteva exemple de narcotizări fictive. Ele sunt importante pentru că ne dezvăluie (necenzurat!) modul cum se raportează prozatorii la problema narcoticelor. Scriitorul se simte liber să se exprime deschis. Vorba prozatorului Daniel Vighi: „Nimic nu se compară cu bețiа din ficțiune”. Abia „bețiile ficționale” sunt „cele adevărate” (410, p. 223).

Camil Petrescu: Morfină fără morfinomani

Din perspectiva temei prezentei cărți, scrierile semnate de Camil Petrescu sunt cazuri speciale. Și asta pentru că, în cele două romane camilpetresciene citate mai sus, este prezentă morfina, dar nu și morfinomanii. Ștefan Ghiorghidiu din *Ultima noapte de dragoste…* nu-și administrează propriu-zis morfină, dar trăiește intens, ca și cum ar face-o. Dragostea pentru Ela este resimțită ca o suferință psihică insuportabilă: „Prezența femeii îmi era indispensabilă, ca morfina unui detracat". După întâlnirea cu Ela (după, ca să zic așa, „administrarea unei doze de morfină"), Ștefan „simțea binefacerea" și „senzația de vindecare".



38. Camil Petrescu. Desen de Marcel Iancu, 1927

Dar, din cauza dependenței instaurate, după un timp scurt apărea din nou o senzație copleșitoare de adicție, similară cu starea de sevraj: „Nu numai că nu mai aveam puterea de a întârzia cât de puțin [întâlnirea cu Ela], dar eram cuprins de un adevărat iureș accelerat de nebunie, când nu mai puteam judeca nimic și când, orice s-ar fi întâmplat, trebuia s-o văd". În fine, ca să se vindece de „sevrajul erotic", Ștefan a înlocuit dragostea pentru

Ela cu pasiunea pentru filosofie. Cu alte cuvinte, a înlocuit un drog cu altul. Studierea „apriorismului kantian" îi provoca stări de luciditate narcotică: „Erau în mine un luminiș, o claritate binefăcătoare, asemeni calmului de fulg pe care-l dă morfina" (136, pp. 184-185).

Asocierea studierii filosofiei lui Kant cu efectele morfinei ar putea părea stranie. Nu este chiar așa. Se știe – de la Thomas De Quincey – că opiumul și, implicit, substanțele opiacee (cum este morfina) „nu tulbură facultățile mintale" (ca vinul), ci „creează o ordine și o armonie mintală desăvârșită" (40, p. 204). Nu l-am citat întâmplător pe poetul romantic englez. La cumpăna dintre veacurile XVIII și XIX, Thomas De Quincey și Samuel Coleridge beau în exces tinctură de opium (*laudanum*) pentru a înțelege mai bine sistemul filosofic al lui Immanuel Kant sau pe cel al lui Baruch Spinoza (3, pp. 34 ș.u.). Dar și asocierea dintre *dragoste* și *filosofie* poate să pară forțată. Nu și pentru Alexandru Paleologu, care găsește cei doi termeni „într-o fundamentală corelație". O face într-un eseu inteligent, intitulat chiar *Femeia și filosofia sau cazul lui Camil Petrescu* (605, p. 86).

Apelul la acest tip de metafore face parte din stilistica lui Camil Petrescu. Îl vom găsi și în alte scrieri din acea perioadă ale prozatorului. În *Patul lui Procust*, de pildă, „calmul" este din nou asociat cu morfina, dar de data aceasta este vorba de „o senzație de împăcare" dată nu de studierea filosofiei lui Kant, ci de prezența iubitei. Așa rezultă dintr-o scrisoare a lui George Ladima către Emilia: „Ce bine era să fii și tu acasă, Emy… Serile în care te văd sunt singurele în care nu mă simt un ocnaș al vieții. Mă odihnește un calm, o senzație de împăcare ca o morfină, în interiorul acesta al tău".

La Gib Mihăescu (*Rusoaica*, 1933), locotenentul Ragaiac are viziuni erotice cu Rusoaica-himeră: „S-o vedem apărând la invocările noastre, ca un vis feeric în norii de opium ai nepoftitelor iluzii" (604). Metafore erotico-narcotice se regăsesc și în nuvelele poetice scrise de Emil Botta în anii 1934-1937 (vol. *Trântorul*, 1938). Sărutul iubitei este perceput ca „un narcotic" care îl trimite „în puterea somnurilor" pe personajul „baricadat în insomnie", cu „nervii răsuciți" din cauza „consumului abuziv de cafea și țigări" (480). Metafora „iubita-narcoză" a devenit populară în perioada interbelică, astfel că a ajuns chiar și în lumea lăutarilor și a

textierilor de romanțe: „Clemencita,/.../ Te dorește gândul meu/ Ca pe-o narcoză” (626, p. 298).

Dacă am studia istoria acestui motiv literar, numele lui Edgar Alan Poe ar trebui menționat în mod obligatoriu. Protagonistul uneia dintre nuvelele sale (*Ligeia*, 1838) își percepe femeia iubită ca pe „strălucirea unui vis de opiu, o viziune-aeriană și sublimă”. Nu este de mirare. Atât autorul, cât și *alter ego*-ul său din nuvelă sunt opiomani: „În ațâțarea viselor de opiu (căci tot mai mult eram înlănțuit de el) o strigam pe nume [pe Ligeia] cu glas tare, în liniștea nopții”; sau „Mă aflam în prada unei doze cam mari de opiu” (282, pp. 177-191).

În romanele lui Camil Petrescu, depărtarea de femeia iubită este asimilată cu lipsa narcoticului în cazul unui narcoman. Ecuația propusă de prozator pare simplă și este formulată direct: „Dragostea transformă pe cel ce iubește în sclavul celui iubit”. Dependența pune stăpânire atât pe toxicoman, cât și pe îndrăgostit. Ar fi același tip de robie. În ambele cazuri, chinurile sevrajului sunt copleșitoare și echivalează cu „alungarea din Paradis”. Scrisorile semnate de Ladima sunt elocvente: „Sunt cel mai nenorocit dintre oameni, Emy, când sunt departe de tine. Prezența ta, alături de mine pe stradă, de cealaltă parte a mesei, în sufragerie, în aceeași încăpere, fie și într-o sală de spectacol, mi-e mai necesară ca unui morfinoman doza lui zilnică. Cel puțin înainte te puteam aștepta... Sufeream atâta... Azi până și așteptarea aceea, acum când de trei luni nu mai am dreptul acesta, mi se pare un paradis pierdut. Redă-mi-l [...]. George Ladima” (137, pp. 103 și 115).

Diagnosticul dat de Camil Petrescu și de alți romancieri nu este exagerat. De curând, cercetătorii de la *Organizația Mondială a Sănătății* au stabilit că starea mentală a unei persoane îndrăgostite poate fi comparată cu cea a uneia care suferă de o boală psihică gravă. „Pe lângă faptul că provoacă dependență, la fel ca drogurile sau alcoolul, dragostea provoacă schimbări bruște ale dispoziției, insomnie, impulsivitate, dureri de cap și chiar reacții alergice” (627).

Pentru Platon, dragostea era o formă de nebunie (*mania*): „Pe-ndrăgostit îl stăpânește nebunia”. Dar nu e vorba de una „de ocară”, „pricinuită de bolile omenești”, ci de o nebunie „frumoasă”, „hărăzită de la zei” (*Phaidros* 244, 265). Chiar dacă Eros nu este un zeu propriu-zis, ci un „daimon puternic”, o „ființă între zeu

și muritor” (*Banchetul* 202 d-e), nebunia erotică este pentru Platon „urmare a unui îndemn divin” (*Phaidros* 265 a) (650). Pornind de la Platon, Julius Evola (*Metafizica sexului*, 1958) numește manifestarea erotică o „varietate a beției”, „o stare de cădere în extaz”, de „entuziasm divin”, „de exaltare sau de beție lucidă”. Evola vorbește despre un fel de *furor eroticus*, „o ebrietate a erosului” și, la limită, o „orgie”, o „voluptate venerică”. „De îndată ce intensitatea aceasta slăbește – conchide Evola –, plăcerea tinde tot mai mult să se localizeze corporal în anumite zone sau organe, în esență în organele sexuale. Bărbatul, după cum se știe, e mult mai predispus la această degradare ulterioară decât femeia” (649, pp. 98-101).

*
* *

În această devălmășie psihosomatică, în care trăirile erotice se amestecă (dacă nu chiar se confundă) cu cele narcotice (alcoolice), nu va fi de mirare faptul că, în romanul *Patul lui Procust*, starea *post-coitum* a protagonistului este descrisă ca starea de voluptate specifică morfinomanului după ce și-a injectat doza: „o senzație de împăcare, de plinătate, cum n-am avut niciodată în viața mea până atunci… Era o bucurie egală, liniștită, peste tot ce a fost și peste tot ce am știut, în fața a tot ce avea să vie, în toată existența lumii…” (137, p. 124). După starea de euforie explozivă din timpul orgasmului, urmează imediat cea de „împăcare” și „amorțire” (lat. *ad-mortire*), numită de specialiști „*la petite mort*”. Trecerea de la o stare la alta se datorează modificării cantității de dopamină și endorfină din creier (*endogenous morphine* = „morfină generată natural în corp”).

În cultura română tema a fost abordată și de G. Călinescu, dar nu criticul, ci romancierul. Studentul medicinist Weissmann (*Enigma Otiliei*, 1938) își descrie relația erotică în termeni mistico-extatici: „Am iubit o fată extraordinară, un adevărat înger […]. Am petrecut cu ea ceasuri divine, ne-am topit în beția sfântă a cărnii. Apoi am vrut să ne sinucidem”. După atingerea climaxului, după „culmile beției [sexuale]”, urmează *post-coitum tristesse*, căderea în melancolie și anxietate („te năvălește urâtul”, „desperarea”, „sila de viață”). „Tu nu cunoști durerea cărnii, desperarea de a fi

ajuns pe culmile beției [sexuale], de unde nu mai e nici o fericire posibilă? Când ajungi la o astfel de culme, imediat te năvălește urâtul. Ne-a fost silă de viață, am vrut [prin sinucidere] să prelungim clipa în eternitate", se confesează studentul Weissmann colegului său Felix Sima (548).

După cum se va vedea peste câteva pagini, și un personaj feminin imaginat de prozatoarea Henriette Yvonne Stahl recurge – după euforia provocată de substanțe psihotrope – la „beția sexuală": „Am băut, am luat morfină, cocaină, toate drogurile, am fumat, până la intoxicare. [...] Au urmat bărbații, beția sexuală... Am urmărit orgasmul cu bărbați care îmi plăceau și cu cei care nu-mi plăceau" (*Le témoin de l'Éternité*, 1975) (150, p. 29). În definitiv, asocierea „beției sexuale" cu beția alcoolică este o metaforă arhaică. O găsim la loc de cinste în *Apocalipsă*, la capitolul privind-o pe „Marea Desfrânată": „Împărații pământului [...] s-au îmbătat de vinul curviei ei" (*Apocalipsa* XVII, 2). Este vorba de un fel de ebrietate maladivă, în termenii lui Eminescu: „Am văzut fața ta pală de o bolnavă beție,/ Buza ta învinețită de-al corupției mușcat" (*Venere și Madonă*, 1870).

Starea postorgasmică – psihică și fizică – a fost asimilată cu moartea, cu o „mică moarte", *la petite mort*. „Această trecere instantanee de la tensiune la destindere – scrie Roger Caillois, încercând să surprindă momentul de trecere de la *eros* la *thanatos* –, de la excitare la epuizare satisfăcută, de la creștere la scădere, de la un maxim la un minim de trăire, de la o conștiință a unei vieți violente la un sentiment de neant relativ contribuie la a face să se asimileze în mod inconștient dragostea cu o ruptură a continuității existențiale" (*Le mythe et l'homme*, 1938) (609, p. 83).

În timpul excitației sexuale, al erecției și orgasmului, surplusul de endorfină eliberată în creier induce în organism stări similare cu cele provocate de morfina injectată, inclusiv analgezia sau chiar anestezia corpului. În recentul său roman documentar *Medgidia, orașul de apoi* (cu un raport neprecizat între *fiction* și *nonfiction*), prozatorul Cristian Teodorescu descrie o scenă insolită. Prin 1942-1943, un ofițer român, întors cu degerături de pe frontul din Rusia, este operat fără anestezie de iubita sa, o doctoriță din Medgidia. „I-a tăiat fără anestezie trei degete de la piciorul stâng și degetul mare de la dreptul. În timp ce i le cosea cu mâna

dreaptă, cu stânga îi întreținea, la fel de atentă, vioiciunea instrumentului bărbăției sale, ca să nu i se facă rău” (557). Adecvat, capitolul cu pricina din roman se intitulează „Anestezie locală”. Autorul mi-a declarat că este vorba de o poveste de familie, transmisă din tată-n fiu.

Max Blecher: „Ca și cum aș fi luat opium”

Un caz special este și cel al scriitorului Max Blecher (Botoșani, 1909 – Roman, 1938). Din scurta sa viață de douăzeci și nouă de ani, ultimul deceniu l-a petrecut culcat pe spate, fiind bolnav de tuberculoză osoasă la coloana vertebrală. A fost pacient în diverse sanatorii, stând lungit ani de zile pe o targă pe roți – „un sicriu ambulant”, cum notează Blecher. „Tu știi că eu detest să fiu «bolnav profesionist»”, îi scria prietenului său Geo Bogza pe 10 mai 1938, cu trei săptămâni înainte să moară (138).



39. *Prințul meu*, desen de Max Blecher, anii ’30

Printre altele, Blecher a scris un „jurnal de sanatoriu” (*Vizuina luminată*, publicat postum de Sașa Pană în 1947) și un roman autobiografic (*Inimi cicatrizate*, 1937), în care își descrie suferințele fizice și umilințele psihice îndurate în anii ’30 într-un sanatoriu din Franța, la Berck-sur-Mer. „Orașul orizontal”, l-a numit Blecher, pentru că fiecare pacient al stabilimentului se deplasa culcat pe

spate pe o targă cu roți trasă de un cal pe care îl mâna el însuși. În această poziție pacienții mâncau și citeau, se plimbau și se odihneau, se iubeau și se urau, trăiau și mureau. Bolnavilor li se administrau adesea analgezice, anestezice și narcotice (cloroform, eter, morfină, ulei camforat ș.a.). După operații, pacienții își povesteau unul altuia senzațiile trăite și viziunile avute în timpul anesteziei: „Există calități diferite de întuneric [...]. Există un întuneric care nu conține nimic, uscat și dur ca un cărbune și care e la sfârșitul coridorului prin care treci când ai aspirat adânc cloroformul”.

„Se știe că pe masa de operații – scrie Max Blecher în «jurnal de sanatoriu» – toți bolnavii se zbat până ce adorm, și refuză ca să respire cloroformul. Când a trebuit însă să fiu anesteziat pentru operația mea, spre extraordinara uluire a doctoriței care îmi pusese masca de inhalat pe obraz, începui să aspir cu putere anestezicul până în fundul plămânilor, până la epuizare, ca și cum mi-ar fi fost sete și aș fi așteptat de mult anestezicul ca să-l respir.”

Cum își notează în „jurnal”, Blecher plănuia să se sinucidă cu anestezic: „Când mi se va da cloroformul, voi înghiți [= voi aspira] puternic până la doza care ucide, îmi spuneam. Este o moarte simplă și ușoară și nimeni nu va ști că m-am sinucis”. Sinuciderea cu cloroform pare practic imposibilă. Altfel spus, pare să fie doar un clișeu literar, dar nu este. Ernst Jünger relatează despre o autentică sinucidere cu supradoză de cloroform a unui tânăr german în perioada interbelică (23, p. 171). Alți bolnavi din *Inimi cicatrizate*, precum argentinianul Tonio, ca să supraviețuiască mizeriilor îndurate, trec de la alcoolism la morfinomanie, de la un drog legal la unul ilegal: „E mult mai bine și mai eficace decât, de exemplu, a bea alcool...” (139, pp. 224, 303-304).

Dar adevăratele substanțe psihotrope care îl stupefiau pe Blecher par să fi fost cele produse în propriul său creier: „o halucinație [de] ca și cum aș fi luat opium”. Secrețiile endorfine îl ajutau pe scriitor să supraviețuiască uriașelor provocări ale irealității imediate. „Irealitatea și ilogismul vieții cotidiene – îi scria Max Blecher lui Sașa Pană – nu mai sunt de mult pentru mine vagi probleme de speculație intelectuală: eu trăiesc această irealitate și evenimentele ei fantastice.” Blecher scria aceste rânduri pe 7 iulie 1934, pe vremea când lucra la un volum de poeme pe care dorea

să-l intituleze ca pe o plantă psihotropă onirogenă: *Iarba visurilor* (139, pp. 396-397). În cele din urmă, volumul a apărut în toamna anului 1934 cu titlul *Corp transparent*.

„Creierul – spunea Mircea Cărtărescu în 2010 – este o uzină extraordinară de halucinogene de toate felurile. În creier găsim atât germenii care creează durerea, cât și germenii care o atenuează, găsim endorfine și opiacee naturale create de creier pentru propriile sale scopuri. Creierul este o citadelă extraordinară. Noi trăim în ultima cămăruță a acestei uriașe citadele. Fără să navigăm pe acest tărâm de endorfine și opiacee nu avem cum să ajungem în camera cea mai intimă, în camera secretă în care se află monstrul din mijlocul creierului" (560). Endorfina devine, pentru Cărtărescu, un remediu natural împotriva stării sale depresive, cum singur își notează în jurnal la 5 martie 2008: „Mintea mea secretează în fiecare clipă șiroaie de endorfine ca să pot rămâne calm, să nu mă revolt, să accept că am 51 de ani, că nu mă recunosc în oglindă, că am dureri lombare permanente, că mă simt singur, nefericit și captiv în fiecare zi a vieții mele, că am complexe îngrozitoare față de toți oamenii tineri, că totul va merge spre rău și ruină, că sunt pe versantul coborâtor și coborârea nu va-nceta niciodată, orice-aș face, oricât m-aș zbate, ca-n nisipurile mișcătoare" (585, p. 346). Poate că așa – *mutatis mutandis* – vom înțelege mai bine starea critică pe care o traversa Max Blecher, care reușea în anii '30 să supraviețuiască trăind „într-o halucinație" de „ca și cum ar fi luat opium".

La 19 august 1937, Blecher își continua confesiunile existențiale într-o scrisoare către bunul său prieten Geo Bogza: „Pentru mine, de mult literatura, poezia și chiar însăși întreaga realitate au pierdut iremediabil orice atracție, și dacă continui să trăiesc, să mă ocup cu ceva, să scriu, e pentru că n-am altceva mai bun de făcut, în condiția de acum a vieții mele. [...] Tot ce fac, tot ce «trăiesc» e într-o amețeală și o halucinație [de] ca și cum aș fi luat opium. În definitiv, viața este aceeași, tot atât de somnambulică, dacă aș fi luat opium ori nu". Starea halucinatorie a lui Blecher („ca și cum aș fi luat opium") își epuizase însă toate formele de evaziune: „Este mult timp de când «halucinația» asta care avea nu știu ce atracție, nu știu ce prospețime și ce variație într-însa – conchidea Blecher – nu mai are pentru mine absolut nici un interes". „Trec prin disperări și amărăciuni extraordinare", îi scria

Blecher lui Bogza la 15 aprilie 1938 (519, pp. 140, 146). Peste o lună și jumătate, la vârsta de 29 de ani, Max Blecher a evadat complet din „irealitatea imediată”, trecând în realitatea lumii de dincolo. Și-a provocat probabil o supradoză de endorfină.

Sorana Gurian: „Narcoza”

Câteva rânduri despre scriitoarea Sorana Gurian, *alias* Sara Gurfinckel. S-a născut în 1913 la Comrat (în sudul Basarabiei), a absolvit Facultatea de Litere a Universității din Iași, s-a remarcat ca prozatoare la București și, după război, la Paris. Din mai multe puncte de vedere, proza ei pare ieșită din mantaua lui Max Blecher. Sorana Gurian a suferit de aceeași boală incurabilă ca și Max Blecher, având o infirmitate la picioare. A stat și ea mult timp internată în diverse sanatorii specializate, în condiții asemănătoare cu cele în care a stat Blecher. În august 1938, ea îi scria lui E. Lovinescu că e internată chiar la sanatoriul de la Berck-sur-Mer, chiar „în odaia lui Blecher”. În scrisoare, prozatoarea îl întreba pe critic ce mai e nou cu Blecher. Cu adevărat nou era faptul că scriitorul murise la Roman, cu câteva luni înainte, la 31 mai 1938. Tot din sanatoriul francez Sorana Gurian i-a trimis lui Lovinescu o scrisoare cu o floare de mac presat.

Ca și Sanda Movilă, Sorana Gurian a fost „sburătoristă”, adică un produs al cenaclului lovinescian „Sburătorul”. În decembrie 1937, „ovreicuța de la Iași, cu picioarele rupte” (cum a descris-o malițios Lovinescu în *Agende literare*) debutase la cenaclul „Sburătorul”. Una dintre primele povestiri citite de ea a fost *Narcoza*, care va apărea inițial în *Revista Fundațiilor Regale* în 1938 (140) și ulterior într-un volum de nuvele (*Întâmplări dintre amurg și noapte*, 1946). Este povestea (foarte probabil autobiografică) a unei tinere care suportă o operație chirurgicală făcută de un doctor, iubitul ei. În acest context, este pusă în discuție complexa ecuație chirurg-pacientă, anestezist-anesteziată, iubit-iubită. Intrarea pacientei în și ieșirea din starea de anestezie generală profundă (provocată de eter) sunt descrise de prozatoare în cele mai mici detalii (141, pp. 46-56).

Lovinescu a apreciat literatura feminină a Soranei Gurian. În agendele literare ale cenaclului „Sburătorul”, aprecierile pretențiosului critic privind nuvelele citite de prozatoare la sfârșitul anilor ’30

sunt mai mereu superlative: „debutează excelent”, „talent!”, „nuvelă admirabilă”, „3 nuvele extraordinare”, „mare succes”, „3 nuvele admirabile” etc. (142, pp. 137, 146, 152, 192, 198, 252, 260, 325-326, 599, 622, 642, 674). Nu o dată Lovinescu a sprijinit-o și public, nominalizând nuvela *Narcoza*: „Sorana Gurian e, după părerea mea, unul din cele mai remarcabile talente literare ce am avut ocazia să cunosc în ultimii ani – scria E. Lovinescu în 1939. Piesele de justificare obiectivă se pot găsi în cele două admirabile nuvele (*Medalionul* și *Narcoza*) apărute în *Revista Fundațiilor Regale*, precum și în alte cinci-șase [nuvele] publicate prin reviste de mai restrânsă difuziune” (143).

Fugită din România comunistă în 1949, Sorana Gurian a murit de cancer, la Paris, în 1956, la vârsta de 43 de ani. Ultima ei carte (*Récit d'un combat*, 1956) are ca subiect tocmai căutarea unui tratament al bolii. În ultimul an de viață, durerile i-au fost atenuate de medici prin injecții cu morfină. Un psihiatru a pregătit-o pe prozatoare pentru moarte, învățând-o să nu-i mai fie frică să moară. Plin de admirație, Eugène Ionesco – cu care era în relații de prietenie (a cunoscut-o, foarte probabil, prin Monica Lovinescu, fiica maestrului) – și-a notat în jurnal următoarele: „[Psihoterapeutul] era dator s-o învețe pe Sorana [Gurian] să moară, s-o învețe moartea. Și a reușit treaba asta dificilă. Într-o dimineață Sorana i-a declarat cu tot calmul doctorului care venise să-i facă injecția [cu morfină] de fiecare zi că nu mai vrea, că nu vrea să fie adormită, ca să-și poată păstra conștiința întreagă până în ultima clipă. După o săptămână a murit, cu demnitate, așa cum dorise” (144, pp. 119-120).

Sorana Gurian a avut marele curaj să excludă narcoticul de la hotarul dintre conștiința vieții și conștiința morții. Admirația lui Eugène Ionesco trebuie înțeleasă din această perspectivă, știindu-se starea patologică de spaimă în fața morții de care suferea dramaturgul.

Ioana Postelnicu: Îmbătarea cu eter

O altă descoperire a cenaclului „Sburătorul” a fost Ioana Postelnicu (*alias* Eugenia Banu, 1910-2004), care în 1937 a citit în cenaclul lui Eugen Lovinescu romanul *Bogdana*. A debutat editorial, publicând romanul în 1939. Unul dintre capitole (al VIII-lea) descrie starea

de narcoză provocată de inhalarea eterului de către protagonista adolescentă Bogdana.

Interesant este faptul că, în proza interbelică, drogurile se află cumva foarte la îndemâna personajelor: fiolele de morfină se procură simplu, „de la farmacie" (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*; Mihail Drumeș, *Invitația la vals*), sticluța cu *laudanum* se ține în salon, „pe măsuța cu medicamente" (Alexandru Kirițescu, *Gaițele*), sticluța cu „spirt de afion" se păstrează în „dulăpașul de lemn auriu", printre șipurile și gavanoasele din „șpițăria bunicei" (Ionel Teodoreanu, *În casa bunicilor*), iar cea cu eter stă „în odaia mamei, între sticluțele ei", probabil pe masa de toaletă (Ioana Postelnicu, *Bogdana*). Este un simptom că aceste substanțe psihotrope erau considerate în epocă niște remedii benigne, de uz curent, și nu niște droguri periculoase.

În romanul *Bogdana* suntem martorii experiențelor sinestezice trăite de tânăra protagonistă îmbătată cu eter: „Un zgomot regulat, ca o uruitură monotonă, țâșni din dosul urechii, se întinse ca un arc la cealaltă ureche și pe urmă cuprinse întreg creierul. Se făcu parcă lumină în el, o lumină roșie, aprinsă care se învârtea tot mai repede, tot mai repede. [...] Cortine lungi, verzi, roșii, violete, i se desfăceau de pe creier, necontenit. O goană nebună de nuanțe se destramă dincolo de retină, se afundă în ea, ca să țâșnească în mari evantaie irizate".

Se spune că, împotriva aparențelor, starea de beție este una dintre cele mai greu de jucat pe scenă. Este unul dintre cele mai dificile teste pe care le poate trece un actor. La fel este descrierea de către un scriitor a unei stări de narcoză traversate de un personaj. În romanul *Bogdana*, audiția colorată, explozia de sunete și culori „eterice" este interesantă, dar nu aduce prea multe lucruri noi în „literatura stupefiantelor". Inedită pare să fie experiența cognitivă a protagonistei. Bogdana nu traversează o simplă amețeală narcotică provocată de eter, ci o inițiere gnoseologică. În termenii prozatoarei, ar fi vorba despre „o beție a înțelegerii". Și, ca în timpul oricărei inițieri, neofitul e amenințat cu moartea.

În timpul narcozei, eroina simte că o singură „cheie", o singură parolă o poate propulsa într-o altă paradigmă a înțelegerii, o poate trimite într-o altă lume, într-o altă dimensiune, cea a cunoașterii superioare: „Cineva îi șoptea [Bogdanei] insinuant în trup – spune, haide, spune, uite te ajut eu. Nu-ți fie teamă, te ajut eu să treci

dincolo (căci numai cheia îi dădea această posibilitate). Dacă vei spune, vei ști tot, dar, dacă nu, s-a sfârșit. Se simțea între două lumi și atât de departe de una și atât de aproape de alta, încât putea să întindă mâna, să ridice perdeaua, să vadă tot ceea ce cei rămași în urmă nu pot vedea. [...] Se simțea amețită ca de o beție a înțelegerii [...]. Mintea i se prefăcu într-un ac ascuțit, într-o antenă sensibilă, care căuta printre circumvoluțiunile creierului cheia acestei eliberări [...]. Simțea că odată cortina trasă va zări infinitul" (145).

Când un prozator descrie bine stările narcotice traversate de vreun personaj, este legitim să ne întrebăm dacă autorul recurge la o prodigioasă intuiție, la experiențe personale similare sau la o solidă documentare în domeniu. În cazul Ioanei Postelnicu nu este exclus ca ea să fi fost influențată de nuvela lui Guy de Maupassant *Rêves* (1882). Eteroman nărăvit, Maupassant descrie în acest text anume calitățile eterului de „drog al filosofilor", cum a fost denumit. Pentru prozatorul francez, eterul „intensifică facultățile mintale" și generează un nou *Weltanschauung*. El îl compară chiar cu fructul din *Copacul Cunoașterii* care produce cunoașterea paradiziacă: „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi" (*Facerea* III, 7).

„Nu era un vis de tipul celui provocat de hașiș, scrie Guy de Maupassant. Nu erau nici viziunile cam maladive provocate de opium. Beția de eter mi-a produs un mod intens și minunat de a raționa, un nou fel de a vedea, de a judeca și de a aprecia lucrurile și viața. [...] Mi se părea că am gustat din fructul Copacului Cunoașterii, că toate misterele mi-au fost devoalate, atât de tare m-am simțit sub imperiul unei logici noi, stranii și implacabile. Hoarde de argumente, raționamente și probe m-au invadat, fiind imediat răsturnate de altele, mai puternice. Capul mi-a devenit un câmp de confruntare a ideilor. Eram o ființă superioară, înarmată cu o inteligență invincibilă, și am savurat din plin extraordinara plăcere de a-mi constata puterea" (Guy de Maupassant, *Rêves*, 1882) (3, pp. 104-105).

Henriette Yvonne Stahl: „Drogurile aduc o degradare totală a ființei"

Ca și proza lui Camil Petrescu, romanele scriitoarei Henriette Yvonne Stahl pot fi și ele încadrate într-un caz special, dar

dintr-un motiv complet diferit. Pe când la cel dintâi morfina nu apare decât în grațioasa stilistică a metaforelor, la H.Y. Stahl morfina este un element de o concretețe copleșitoare. În plus, morfinomanii (mai exact, morfinomanele) nu lipsesc deloc în proza „feminină" a romancierei.

La începutul anilor '40, probabil cam în aceeași perioadă în care soțul ei Ion Vinea își scria romanul *Venin de mai* (publicat postum), Henriette Yvonne Stahl compunea romanul *Între zi și noapte* (1942). Mai mult, s-a susținut în epocă (pe nedrept, probabil) că romanul *Între zi și noapte* ar fi fost scris de fapt chiar de Ion Vinea (146, p. 145). Astfel de speculații nu sunt esențiale.

Important este faptul că Henriette Yvonne Stahl este singurul scriitor român care a abordat narcomania ca subiect central în unul dintre romanele sale. Ea a fotografiat chipul narcomanului din față și din profil. I-a compus, din punct de vedere psihosomatic, portretul robot. Mai mult decât atât, romanul *Între zi și noapte* este autobiografic și cele două personaje principale sunt reale: Zoe Mihalcea-Vrânceanu (o tânără morfinomană din Bucureștii anilor '20, care apare în roman chiar cu numele ei) și Ana Stavri (prietena ei bună și *alter ego*-ul scriitoarei). „Totul s-a întâmplat aidoma – declară prozatoarea în memoriile ei –, în realitate ca în roman. Absolut tot" (146, p. 121).

Criticul timișorean Tudor Crețu consideră că Zoe Mihalcea-Vrânceanu ar fi „cea mai complexă morfinomană a literaturii române". Mai mult, el crede că portretul protagonistei a împrumutat unele tușe de la eroinele din narco-nuvelele lui E.A. Poe (*Berenice*, *Ligeia*, *Prăbușirea casei Usher*). Această influență asupra scriitoarei H.Y. Stahl s-ar datora – crede Tudor Crețu – realației scriitoarei cu Ion Vinea („el însuși narcoman"), traducător al prozei lui Poe, inclusiv al nuvelelor citate (623).

Cititorul află despre morfinomania personajului principal, Zoe, abia în ultima parte a romanului, ceea ce îl obligă să regândească toată povestea de la început. Totuși, mai pe la începutul cărții, Zoe face o cvasi-tipologie a sinuciderilor: „Înecul, morfina sunt de obicei morțile oamenilor obosiți. Să te duci la gară să te azvârli în fața trenului, să încarci revolverul sau să ungi frânghia cu săpun, [sunt] morțile disperaților plini încă de temperament nesatisfăcut… a freneticilor" (147, p. 142).

Parafrazându-l pe Cehov, s-ar putea spune că, dacă este menționată sinuciderea cu morfină în primul act al piesei, cineva

va muri din cauza ei în ultimul act. Într-adevăr, Zoe Mihalcea-Vrânceanu va fi în final răpusă de viciu, dar nu chiar din cauza unei supradoze, ci a unei banale infecții tetanice provocate de seringile cu care își administra morfina. Nerecurgerea la clișeul literar al morții cauzate de o supradoză de morfină face povestea Zoei și mai credibilă decât oricum este.

Sinuciderea prin administrarea unui opiat este un stereotip comod (uneori facil), care apare în literatura română dintre războaie, mai ales la personaje feminine: Margareta, însărcinată fiind, se sinucide din gelozie bând „un pahar plin [de laudanum]" (Al. Kirițescu, *Gaițele*, 1932); sau „Millya, țeapănă, pământie, cu mâinile de-a lungul trupului, vinete. La picioare poșeta deschisă, ultimele fiole de morfină sparte, seringa desfăcută strălucea ciudat" (Sanda Movilă, *Desfigurații*, 1935); sau „[Micaela] își făcuse singură injecția cu o doză mortală [de morfină]. Sărmana, cel puțin n-a suferit" (Mihail Drumeș, *Invitația la vals*, 1936); sau „Poate o cantitate mult mai mare [de morfină], dată deodată, ar aduce Zoei o moarte ușoară" (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*, 1942).

În surprinzătorul roman *Între zi și noapte* nu lipsește nici una dintre problemele complexe legate de narcomania personajului: administrarea morfinei ca formă de supraviețuire a unei tinere traumatizate psihic, abuzată sexual în copilărie de propriul ei tată; gânduri de sinucidere prin supradoză de morfină sau din cauza lipsei narcoticului („dacă nu luam morfină, mă sinucideam"); splendorile și mizeriile administrării de stupefiante; probleme etico-medicale („sunt un bolnav pe care îl îngrijești cu morfină. Canceroșilor li se dă [morfină] până la urmă. Ce am eu în suflet, în nervi, e mai monstruos decât cancerul"); (auto)izolarea narcomanului; jena financiară cauzată de nevoia nesfârșită de a-și procura narcotice; dificultățile și riscurile procurării morfinei pe piața neagră („Ana umbla cu spaimă în suflet că va fi prinsă, închisă, cercetată. Și totuși, cu toată spaima, Ana continua să caute morfină, adică să-și riște viața pentru o cauză pierdută"); „iluzia fericirii" și a normalității odată cu administrarea narcoticului („singurele momente când devin «normală» sunt când iau morfină"); dependența de stupefiante și suferințele sevrajului („dacă te-ai învățat o dată cu morfina, lipsa ei e atât de chinuitoare, încât nimeni n-ar putea răbda moartea aceea lentă, abjectă"); mizeriile

fizice, spirituale și în final moartea („ar fi trebuit să adune tot ce i-a mai rămas ca bani și posibilități de morfină, și ultimele zile să fie o risipă abundentă de otravă, banchet de morfină, apoi moartea… moartea") etc. (147, pp. 281-331).

Sigur, unele imagini-clișeu nu puteau fi evitate, cum este cea a „învierii" personajului morfinoman în urma administrării drogului: „Zoe se ridică și, cu mâinile tremurătoare, își făcu imediat o injecție. Ca de obicei, peste câteva minute întreaga ei ființă învie. Tenul se lumină, ochii căpătară viață, gura se deschise. Era parcă Lazăr chemat dintre morți" (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*, 1942). Imaginea fusese tratată cvasi-stereotip de Ionel Teodoreanu: „Pașa își făcu injecția de morfină, în brațul stigmatizat de cicatricele necontenitelor înțepături. Primăvara reînflori; cerul apăru albastru; soarele străluci cald. Fața lui Pașa se înviorase ca după câteva cupe de șampanie. Trupul își recăpătase elasticitatea, ochii străluceau" (*La Medeleni*, 1924-1928). În proza lui Cezar Petrescu, „învierea" narcomanului se produce cam la fel, indiferent de narcoticul administrat: după doza de cocaină „ochii începeau să-i strălucе" (*Întunecare*, 1927), iar după doza de morfină „ochii îi scânteiau înviați ca două licăre sub spuză" (*Calea Victoriei*, 1930) (485, p. 32; 483, p. 84).

Între zi și noapte este o carte unică în literatura română. Cred că este singurul roman românesc care tratează în cele mai mici detalii toate problemele legate de dependența de narcotice. Și, ceea ce este poate mai important, Henriette Yvonne Stahl nu o face de pe poziții etice simpliste, de tipul: drogatul este un personaj negativ, decăzut moral, iar cel care îi procură morfina este un afacerist fără scrupule etc. Fie prozatoarea a trecut ea însăși printr-o experiență narcotică semnificativă, fie s-a documentat extrem de bine pe acest subiect.

Scriind despre proza feminină interbelică, Bianca Burța-Cernat a observat că relația dintre Ana Stavri și Zoe Mihalcea-Vrânceanu (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*, 1942) o „reeditează" pe cea dintre Ada Udrescu și Millya Brâncuși (Sanda Movilă, *Desfigurații*, 1935). „Asemănările de situație sunt frapante", conchide tranșant criticul literar (622, p. 184). Iată, în rezumat, destinul de narcomană al Millyei Brâncuși, „o halucinată cu înfățișare de Walkirie": „Eșecul unui amor bolnăvicios (inavuabil) o transformă iremediabil într-o morfinomană și o împinge în cele din urmă la

sinucidere. După ce o vreme vagabondează prin țară, vânzându-și bijuteriile și garderoba luxoasă ca să-și cumpere morfină, Millya alege să moară într-o cameră mizeră a unui hotel din Belgrad. Înainte de a se sinucide – prin injectarea unei supradoze de morfină –, își distruge pașaportul pentru a nu fi identificată, trupul ei anonim servind ca material didactic, pe masa de disecție, pentru niște studenți ai Facultății de Medicină" (622, p. 155).

În 1969, romanul *Între zi și noapte* a apărut și în Franța, chiar în traducerea autoarei, la o importantă editură pariziană (Éditions du Seuil), bucurându-se de un oarecare succes (148). Tot în acei ani, în mod cu totul surprinzător, cenzura comunistă a permis reeditarea cărții în România, în 1968, la Editura pentru Literatură, și (din nou!) în 1971, la Editura Minerva. A contat, desigur, faptul că acțiunea romanului nu se desfășura în anii „socialismului biruitor" și ai „omului nou", ci în „epoca decadentă burghezo-moșierească". Așa se explică și prezența drogurilor în viața tinerilor de bani gata din Bucureștiul interbelic în proza din anii '50 a soțului scriitoarei, Petru Dumitriu (*Cronică de familie*, 1957, capitolul „Plăcerile tineretului"), sau în unele dintre nuvelele publicate de Victor Eftimiu în 1971 (583).

Cu prilejul republicării cărții *Între zi și noapte* (1968 și 1971), Petru Popescu – pe atunci un prozator în vogă – a scris o recenzie în care observa pe bună dreptate faptul că, „într-o proză de regulă cuminte cum e cea românească, Henriette Yvonne Stahl a fost de la început dezinhibată de prejudecățile unor subiecte tradiționale". Dar cronica lui Petru Popescu continuă cu o idee propagandistică hilară: „Azi [cca 1969], unii critici admiră cu răsuflarea tăiată literatura «hippy» pentru că ea îi duce în orizontul mișcător al drogurilor. Constatăm că avem o scriitoare a noastră, care în termenii convingători ai vieții reale, ai vieții românești, a exploatat o temă atât de «exotică», și la un nivel intelectual indiscutabil mai înalt decât șocantele scamatorii (uneori de o prea evidentă contrafacere) care domină azi piața cărții mondiale".

Știm că, pentru regimul comunist, problema drogurilor era un subiect tabu. Comuniștii rezolvau foarte simplu o problemă, aplicând principiul „Despre ce nu se vorbește, nu există". Cartea Henriettei Yvonne Stahl a apărut în mod miraculos la sfârșitul anilor '60, într-o scurtă perioadă de „liberalizare". Și cu toate acestea, susținea Petru Popescu, chiar și în privința „literaturii

drogaților", scriitorii români sunt „indiscutabil" mai buni, mai autentici și mai convingători decât prozatorii occidentali, cu „șocantele lor scamatorii [literare]" (147, p. 349).

Surprinzător este faptul că Henriette Yvonne Stahl a pus intoxicarea cu narcotice nu doar pe seama propriei sale prietene, Zoe Mihalcea-Vrânceanu (în romanul *Între zi și noapte*, 1942), dar și pe seama ei înseși, mai exact pe seama naratoarei *alter ego* dintr-un alt roman. Este vorba de un personaj care avea vârsta (optsprezece ani) și datele biografice ale autoarei, în romanul *Le témoin de l'Éternité*, scris la persoana întâi în franceză și publicat de prozatoare la Paris în 1975 (149). „Am început să recurg la narcotice – spune protagonista. Am băut, am luat morfină, cocaină, toate drogurile, am fumat, până la intoxicare. Am scuipat sânge. Totuși, continuam să beau, să fumez, să mă intoxic. Au urmat bărbații, beția sexuală... Am urmărit orgasmul cu bărbați care îmi plăceau și cu cei care nu-mi plăceau, doar pentru a-mi proba libertatea." Prefațatorul volumului, Jean Herbert, susține că este vorba de un roman autobiografic. „Evident – scrie el –, este vorba în această carte despre o autentică autobiografie, chiar dacă trebuie să fie, câteodată, puțin romanțată" (150, pp. 5, 29).

Autoarea recunoaște la rândul ei că este o carte de memorii, pe care a prezentat-o ca roman ca să-i păcălească pe cenzorii comuniști: „Este singura carte care ar fi putut trece drept memorialistică. Am scris-o în Franța și, când am trecut-o prin cenzura românească, i-am pus, recunosc, subtitlul roman". Cartea prezintă un „model paideic", cum ar spune Gabriel Liiceanu, sau „romanul unei educații", cum ar spune Ion Vianu: experiența spirituală traversată de un discipol la întâlnirea cu maestrul. Este vorba de o experiență autentică trăită de romancieră (ne-o spune ea însăși în memorii), la Paris, la începutul anilor '70. Numele maestrului, rămas necunoscut în romanul publicat în Franța în 1975, a fost devoalat abia în 1982, cu puțin înainte de moartea prozatoarei (1984), dar a devenit public abia în 1996, la apariția memoriilor ei. „La Paris l-am întâlnit pe Jean Klein, omul care trebuia în această existență pe pământ să-mi fie maestru" (146, pp. 199 ș.u., 280 ș.u.). Jean Klein (1916-1988), doctor austriac, influențat de René Guénon, a plecat în 1950 în India, unde a studiat *Advaita Vedanta* cu un guru și s-a întors la Paris, unde a devenit maestru spiritual în *Vedanta*, publicând mai multe cărți în domeniu.

Rămâne să ne întrebăm dacă abuzurile erotico-narcotice ale tinerei din roman au fost practicate și de romancieră. Fie și în forme mai puțin excesive. E greu de crezut, dar nu imposibil. Ar putea fi vorba de un mod literar de a mări distanța pe care eroina o are de parcurs pe traseul spiritual dintre palierul zero (degradarea fizică și depravarea morală) și palierul final („Iluminarea Supremă”, în termenii autoarei). Protagonista are de străbătut drumul inițiatic al Damascului. Ca să fie memorabilă, convertirea trebuie să fie spectaculoasă, precum apostazia violentului anticreștin Saul, devenit întemeietorul creștinismului Paul.

De curând, Simona Sora, admițând că *Martorul eternității* este un „amestec de autobiografie și roman inițiatic”, a pus totuși experiențele erotico-narcotice ale eroinei pe seama scriitoarei: „H.Y. Stahl vorbește – cu enormă onestitate, responsabilitate și talent – despre aceste lucruri, despre dubla revelație (prima la 33 de ani, cea de-a doua târziu, spre 70), dar mai ales despre căutarea continuă. Ea se întoarce în epoci de disperare și deprimare, când sexul, alcoolul și stupefiantele o ținuseră (totuși) pe pragul sinuciderii. [...] În *Martorul eternității*, corpul surescitat de morfină, țigări și experiențe senzuale, dar deja dezgustat metafizic, trece în altceva, în ceea ce s-a numit în creștinism «corp de slavă»” (151).

Din păcate, în cartea de memorii a prozatoarei Henriette Yvonne Stahl, realizată la începutul anilor ’80 în dialog cu Mihaela Cristea, nu apar comentarii privind narcomania eroinelor sale din romanele *Între zi și noapte* și *Martorul eternității.* Unul dintre motive a fost, evident autocenzura. A recunoscut-o și Mihaela Cristea în prefața cărții, o carte care a putut să apară abia după 1989: „Aș atrage atenția cititorului asupra faptului că volumul fiind scris în anii ’80 a existat, desigur, o autocenzură a prezentării faptelor, dar și de vocabular și de exprimare. Domnia sa, cititorul, va trebui să înțeleagă lucrurile prin prisma condițiilor acelor ani și posibilităților existente atunci” (146, p. 15).

Mai mult decât atât, probabil că, în timpul încercărilor succesive de a publica această carte în anii ’80, s-au cenzurat diverse episoade considerate inacceptabile pentru regimul politico-editorial românesc, atent supravegheat de *Consiliul Culturii și Educației Socialiste,* un fel de departament cultural al Securității. Printre pasajele cenzurate s-au aflat, cu siguranță, și experiențele narcotice

ale personajelor (și, eventual, ale scriitoarei). Au supraviețuit doar câteva opinii, rătăcite și scoase din context, formulate cuminte pentru a nu supăra organele de cenzură. Iată un fragment de dialog:

„*Mihaela Cristea*: Ce puteți spune despre cei ce se droghează și pretind că realizează stări supraumane de elevație?

Henriette Yvonne Stahl: Afirmând că ei cunosc stări de exaltare supraumane, nu mint, dar aceste stări provocate prin drog și nu printr-o naturală înnobilare a ființei lor este pur și simplu un act de hoție, de criminală necinste, de degradare. O asceză, dar să revenim mai bine la cuvântul disciplină – bine înțeleasă, te face să câștigi prin propriile tale puteri cinstite o elevație care rămâne fecundă în stăpânirea ta, pe când drogurile aduc o degradare totală a ființei tale. Nu poți să spui că ești bogat dacă ai furat bani. Scopul nu scuză furtul. În *Crimă și pedeapsă*, problema furtului cu scop filantropic este genial analizată ca să mai insistăm asupra ei.

M.C.: Atunci și alcoolul ar avea același rol?!

H.Y.S.: Bineînțeles" (146, pp. 283-284).

Cezar Petrescu: „Un ceas de nălucire mincinoasă"

Pe cât de detaliat și profund este modul în care tratează Henriette Yvonne Stahl problema personajelor narcomane din proza sa, pe atât de neinspirat și stereotip abordează Cezar Petrescu acest subiect. Discursul romancierului este moralizator și plin de locuri comune care nu depășesc ideea de „paradis artificial". Criticul Cosmin Ciotloș observă corect faptul că *trip*-urile narcotice descrise de Cezar Petrescu sunt „indistincte", indiferent dacă narcomanul își administrează cocaină, morfină sau heroină (483, p. 25).

Sentimentul este că Cezar Petrescu nu a vrut să rateze această temă, foarte la modă în epocă, dar nu s-a documentat suficient pe marginea ei. Chiar termenii „tehnici" folosiți de prozator sunt uneori inadecvați. De exemplu, personajul Dan Șcheianu (*Întunecare*, 1927) nu *inspiră* praful de cocaină, ci îl „miroase cu lăcomie" (485, p. 32).

Portretul cocainomanului Șcheianu este construit de Cezar Petrescu pe calapodul unui tânăr poet avangardist (suntem în epoca „insurecției de la Zürich"!), scriitor menit să „revoluționeze

poezia românească”. Discursul său împotriva „artei burgheze” („Toți [poeții] cântă luna! Cromolitografie pentru fete de pension. Luna e codoașcă bătrână!”) este foarte asemănător cu cel al lui Ion Vinea din celebrul său manifest: „Poezia nu e decât un teasc de stors glanda lacrimală a fetelor de orice vârstă. Luna [este] o fereastră de bordel” (*Manifest activist către tinerime*, 1924). Poate că romancierul a împrumutat pentru portretul lui Șcheianu câteva tușe de la poetul Vinea, care – așa cum se va vedea – își administra cocaină și/sau eter. Dan Șcheianu va muri tânăr de tuberculoză, uitat de lume în mizeria de la „falansterul [de artiști] patronat de domnul Alcibiade Gîțu”. „Toate fuseseră [pentru Șcheianu] nebunii: poezie nouă, revoluții estetice, cocaină și alcool. […] Nu mai exista pentru el nimic altceva decât veșnica halucinație; o lume artificială și factice” (485, pp. 226-229).



40. Cezar Petrescu. Desen de Marcel Iancu

Ar fi fost nefiresc ca tema narcoticelor să lipsească dintr-un roman citadin *par excellence* (*Calea Victoriei*, 1930), un roman care își propune să prezinte splendorile și mizeriile Bucureștilor în anii febrili de după război, 1925-1929. Boier scăpătat, principele Anton Mușat este un caz irecuperabil de toxicomanie. Doar doza de morfină mai poate să resusciteze din timp în timp „ruina de om” care devenise: „Ochii îi scânteiau înviați ca două licăre sub

spuză. […] Desigur, a trecut în cealaltă cameră numai pentru aceasta. Să ceară seringii și fiolei [cu morfină] viață încă pentru un ceas”. După epuizarea efectului însă, corpul morfinomanului redevine cadaveric: „Ochii se stinseră. Obrazul deveni deodată foarte bătrân și trist, ruinat și scheletic. Flacăra artificială de viață se sleise” (483, pp. 84, 89). În paranteză fie spus, principele Anton Mușat seamănă din acest punct de vedere cu un personaj din nuvela *Prințul moldo-vlah* de Victor Eftimiu. Este vorba de principele Teodor Polizu Roznoveanu: „Prințul se învățase nu numai cu cocaina, dar și cu morfina. Se ințepa des. Își găsise un rost în viață. Toate preocupările lui n-aveau altă țintă” (583, p. 319).

Viorica, fiica magnatului fără scrupule Hagi-Iordan, deprinde viciul în Franța, în cluburile selecte de la Cannes. Se întoarce la București dependentă de „prafuri și fiole” din care „oricine își poate urzi în câteva clipe paradisul artificial. Cu acestea a trăit trei ani”. Viorica este pe punctul de a-și învinge dependența de droguri. Vrea să i le trimită toate principelui Mușat: „Pentru dânsul totuna e! Vindecarea [de toxicomanie] nu mai există”. Ea se uită pentru ultima dată la prețioasele cutii (de aur, argint, email, sidef), pline cu narcotice: „Aci cocaină. Aci heroină. Aceasta [heroina] e cea mai teribilă. De zece ori mai puternică decât morfina. Cu efectul instantaneu… Și după un ceas de nălucire mincinoasă, cu deșteptarea aceea îngrozitoare, când nu știi ce-ai făcut, ce s-a întâmplat, ce-ai putut să accepți…” (483, pp. 364, 367).

Experiența narcotică a Sabinei Lipan este extrem de scurtă, dar fatală. „Mai inspiră încă [praf de cocaină], așteptând… De ce-i spusese să nu cumva?... E într-adevăr o senzație ciudată, dar nu atât de neplăcută cum i s-a părut la început. S-ar spune o dematerializare… Corpul eliberat de ghiulele de plumb care-l atârnă greu la pământ. Și gândul planând euforic. Nu un gând! Două, o sută, o mie… O mie de gânduri… Un tumult de gânduri…” (483, p. 370). Episodul narcotico-sexual din finalul romanului este complet neverosimil. Cezar Petrescu folosește narcoticul pe post de *deus ex machina*. Datorită lui, totul se rezolvă în câteva pagini. Ba chiar în câteva zeci de minute. Lăsată singură în camera narcomanei Viorica, Sabina, adolescenta pură și zglobie, se droghează din curiozitate și, neputincioasă fiind în stare narcotică, este violată de beizadeaua Niki Hagi-Iordan. Traumatizate de această întâmplare, Viorica ratează „desprinderea”, redevenind dependentă de droguri, iar Sabina se sinucide.

Preocupat de *Poezia stupefiantelor* în literatura occidentală, într-un eseu „documentar" publicat în 1944 în revista *Vremea*, Adrian Marino își oprește pentru o clipă privirea și asupra literaturii române. Din proza românească, Marino descoperă doar un episod din romanul *Calea Victoriei* al lui Cezar Petrescu: „Toată această literatură senzațională actuală, care cultivă stupefiantul – la noi Cezar Petrescu, scriitor cu pretenții cosmopolite, introduce și el într-un roman (*Calea Victoriei*) un asemenea episod –, nu face decât să exploateze, degradat, în definitiv, o bună temă poetică, ce prin abuz a pierdut ceva din finețele de debut: aceea a viciului" (488, p. 145).

Hortensia Papadat-Bengescu: „Havană opiată"

În proza sa, Hortensia Papadat-Bengescu acordă un interes minor stupefiantelor. În romanul publicat de ea în 1932, *Drumul ascuns*, narcoticele apar abia întrevăzute, în filigran. Ele sunt vag sugerate în decorul „iatacului levantin" al grecoaicei hedoniste Salema Efraim, un spațiu în care „vițiile" și „tabieturile orientale [sunt] păstrate neschimbat": abuz de țigări cu „miros tare" și de felegene cu cafea neagră.



41. Hortensia Papadat-Bengescu. Desen de Marcel Iancu

De fapt, narcoticele nu prea au ce căuta în atmosfera artificială, de teatru cu manechine ambulante, a acestui roman. Paradoxal, ele ar fi „umanizat” prea mult „păpușile de porțelan” manevrate de prozatoare. Unele remedii sedative sau psihotrope apar în cuprinsul cărții, dar *en passant*: picături de Davila (tinctură de opium), eter, morfină. Când Lenora intră în faza terminală a cancerului, injecțiile calmante care i se fac pentru a-i domoli suferința rămân nenumite. Cuvântul „morfină” nu este pronunțat ca atare, dar este subînțeles. Pe flaconul cu remediul sedativ este o etichetă pe care scrie: „La nevoie”.

Un stupefiant propriu-zis apare în romanul *Drumul ascuns*, și anume în anturajul domnișoarelor de bani gata care frecventează cluburile mondene ale Bucureștiului interbelic. Dar nu este vorba de vreun drog tipic pentru epocă și pentru un astfel de mediu (cocaină, heroină, morfină sau eter), ci unul complet atipic: fetele fumează „o havană opiată” (501).

6. De la Ion Barbu la Emil Botta

Ion Barbu: „Eterul cotidian și cocaina săptămânală”

Cazul poetului Ion Barbu este extrem de interesant, printre altele și pentru faptul că poate fi, în bună măsură, reconstituit (***152***). Narcofilia lui Ion Barbu este atestată din 1921, când avea douăzeci și șase de ani. În perioada 1921-1924 poetul a locuit în Germania (la Göttingen și apoi la Berlin, Tübingen ș.a.), unde s-a dus pentru a-și da doctoratul în matematică, la recomandarea profesorului său Gheorghe Țițeica.

Barbu a renunțat destul de repede la ideea doctoratului (încă din 1921, la Göttingen), inclusiv din cauza narcomaniei. În termenii poetului-matematician, el a abandonat studiile doctorale („uitasem docta muză”), înlocuindu-le cu „un facil Eden” – o formulă cvasi-criptică menită să înlocuiască, dar și să sugereze faimoasa sintagmă baudelairiană: „Paradis artificial”. „La anii-mi încă tineri, în târgul Göttingen,/ [...] Uitasem docta muză pentr-un facil Eden”, scria Barbu în poemul *Ut Algebra Poesis*, compus în 1947 (147, p. 93).

„Din cauza unei prea lungi dezrădăcinări și a interesului meu, mereu viu, pentru experiențele spirituale am luat (la Berlin) obiceiul anumitor stupefiante: eter și cocaină!”, se destăinuie Barbu într-o scrisoare adresată prietenului său flamand Léo Delfoss. Din aceeași epistolă aflăm despre periodicitatea practicării viciului: „eterul meu cotidian și praful [de cocaină] săptămânal”, scrie Ion Barbu (153, p. 133). Ocazional, Ion Barbu își administra cocaină împreună cu prietenul său Tudor Vianu, aflat și el la studii în Germania Republicii de la Weimar (voi reveni asupra acestui subiect).

Eterul (dietil eter) este o substanță narcotică, folosită ca anestezic, obținută prin fierberea alcoolului etilic cu acidul sulfuric („eter

sulfuric", cum i se spunea în epocă). Legenda spune că substanța a fost descoperită în 1275 de Raymundus Lullus și sintetizată în 1540 de Valerius Cordus, care a numit-o *oleum dulcis vitriol.* Paracelsus a folosit proprietățile anestezice ale „vitriolului dulce", care în 1730 a fost numit „eter" de către August Siegmund. Abia de la jumătatea secolului al XIX-lea eterul a fost folosit ca anestezic în medicina modernă. În 1846, stomatologul american Horace Wells a experimentat la început pe el însuși proprietățile anestezice ale substanței, dar a devenit dependent de ea și s-a sinucis în 1848.

Eteromanul devine rapid dependent de viciu și obligat să-și crească mereu doza zilnică. La sfârșitul secolului al XIX-lea, Guy de Maupassant și-a descris eteromania în nuvele precum *Rêves* (1882). Și Ernst Jünger și-a povestit experiențele de intoxicare cu eter. Nu întâmplător eseul său se intitulează *Pe urmele lui Maupassant* (23, pp. 155-169). Jünger și-a administrat eter cam în aceeași epocă și cam în aceeași zonă cu Ion Barbu: în 1918, la Hanovra. Năravul intoxicării cu eter în Germania de după primul război mondial era atât de uzual (și atât de non-imoral), încât tânărul Ernst Jünger vedea indivizi „care mergeau cu o batistă îmbibată în eter pe față pe străzi [din Hanovra] pline de lume".

Efectul intoxicării cu eter este diferit, spune Jünger, în funcție de doza inspirată sau băută: de la efectul „superficial stimulator", care provoacă un „optimism clarvăzător", până la „adâncul narcozei totale" (23, p. 162). În 1924, într-un autoportret de eteroman, Ion Barbu se descrie prăvălit într-o astfel de narcoză profundă, ca în urma unei anestezii rahidiene totale:

Și nervi ce nu mai se-nfioară:
Lăsate coarde de vioară
Și clape coastele: de pian
Poros, văros, rachidian
(Prea dureroase note ale
Paraliziei generale).
Acest fragil eteroman...

În Germania, inclusiv la Tübingen („vechi burg, în țară șvabă"), unde se mutase Barbu din primăvara anului 1923, eterul era foarte ieftin („misterul chilipir") și foarte ușor de procurat (de la *Apotheke*, unde „sunt doi șvabi vrednici", care îl cunosc pe poet).

Burg vechi de turle și magie,
Providențial, cu farmacie...
De unde iei într-un clondir
Eter (misterul chilipir) [...].
– Brav personaj, ce va să zică
Mania ta metafizică?

Personajul eteroman își „astup-o nară”, inspiră eterul din clondir, provocându-și „o lume mai vizionară”, plină de himere și amintiri din prima copilărie. Apoi, eterul administrat începe să acționeze ca afrodiziac și protagonistul – „acest hieratic Paracelse” – se „logodește c-o damă (Else)”.

Căci ați ghicit? Un fals morbid
E tipul nostru: un hibrid.
Un laș pervers de lașă școală
Etero-héterosexuală.
(*Un personaj eteroman*, 1924)

În ianuarie 1924, fiind la Cottbus, viitoarea soție a lui Ion Barbu, Gerda Hossenfelder (devenită Barbilian în iunie 1925), îi găsește poetului în buzunar o cutiuță plină cu cocaină. Confesiunea agitată a lui Barbu e rememorată cu multă înțelegere de Gerda. Înțelegere nu doar pentru narcofilia poetului Ion Barbu, dar și, în general, pentru narcofilia „altor poeți”: „Printr-un prieten [Barbu] căpătase într-o zi drogul. Luase mai întâi din curiozitate – nu trebuie să uit că era poet, iar eu știam despre alți poeți că încercaseră senzațiile drogurilor! –, i-a dat o stare de euforie, de eliberare. Mai pe urmă și l-a procurat din când în când, ca să uite mizeria sufletească în care se zbătea. Nu devenise sclavul drogului”. Diagnosticul Gerdei nu a fost corect. De fapt, Ion Barbu devenise dependent de narcotice puternice. În februarie 1924, cu bani trimiși de părinți, de la Giurgiu, el a trebuit să se întoarcă rapid în România, ca să uite „visul urât al Berlinului în plină decadență, în plină nebunie a drogurilor” (154, pp. 148-151).

În memoriile sale, Șerban Cioculescu a omagiat-o pe Gerda Barbilian pentru repunerea pe picioare a poetului care „alunecase parcă definitiv” în narcomanie. Ea l-a găsit pe Ion Barbu în

Germania „bătut de vânturi, năucit de «paradisuri artificiale» și de aventuri erotice", ea „l-a adunat de pe drumuri" și, până la urmă, ea „l-a dezintoxicat" (155, pp. 319-320). G. Călinescu nu a menționat nimic despre narcofilia poetului, iar Ovid Crohmălniceanu a folosit o formulă eufemistică, referindu-se la excesele erotico-narcotice ale tânărului Barbu: în Germania, poetul a dus „o anume viață boemă, ale cărei paradisuri rău famate le evocă nu puține «versuri de circumstanță» barbiene" (97, pp. 446-447). Fără să amintească de cocainomania poetului, Nicolae Manolescu a expediat în scurt, minimalizând, problema administrării eterului în poemul *Un personaj eteroman*: „Barbu își recunoaște atât patima pentru sex, cât și aceea pentru eter (care era drogul studenției sale germane)" (5, p. 694).

*

* *

Dar nici în țară Ion Barbu nu reușește să se smulgă de sub dominația narcoticelor, continuând să consume cocaină și eter (poate, ocazional, și morfină). În cursul anului 1924, însemnările lui Eugen Lovinescu în jurnalul cenaclului „Sburătorul" sunt relevante: „Reapariție senzațională, dar dezagreabilă: I. Barbu! [...] complet descompus sufletește" (3 martie 1924); „I. Barbu mă așteaptă de la [ora] 4: îmi citește poezia unui eteroman [= poemul *Un personaj eteroman*] – o fumisterie care nu mai e balcanică" (10 aprilie 1924); „I. Barbu citește încă o zăpăcită poezie asupra cocainei [= probabil poemul *Înfățișare*]" (4 mai 1924); „I. Barbu [...] îmi povestește aventurile amoroase din Germania ce l-au dus din desperare la... eter și cocaină" (13 mai 1924); „Prin Cișmigiu, [cu Ion] Barbu – lungă convorbire. Era după o «stupefiare» și îmi descrie senzațiile «drogei»" (7 iulie 1924) (156, pp. 55-85).

Depresia psihică prin care trece Ion Barbu se accentuează și, la jumătatea lunii august 1924, poetul este internat pentru tratament psihiatric și dezintoxicare „la Mărcuța", spitalul de boli mintale amenajat în Mănăstirea Mărcuța de lângă București (***506***). În pofida primelor diagnostice, extrem de pesimiste, Barbu depășește perioada de sevraj, se înzdrăvenește și părăsește spitalul după jumătate de an, în ianuarie 1925.

Nu avem nici un fel de date documentare privind modul în care a traversat poetul perioada de dezintoxicare. Am putea totuși

să ne imaginăm chinurile sevrajului autoimpus privind portretul lui Ion Barbu realizat de Marcel Iancu în 1925, după spitalizare (vezi *infra*, ilustrația 42). Un chip descompus, chinuit, brăzdat de ridurile unei grimase care denotă o imensă și indefinită suferință neuropsihică. Probabil că a suferit enorm fără drogurile de care devenise dependent. Putem bănui suferința lui Ion Barbu, asemuind-o cu cea descrisă de opiomanul Jean Cocteau cu doar câțiva ani mai târziu, în 1928. Experiența este cutremurătoare: „Nevoia [de drog] năpădește totul, ca dragostea, ca răul de mare. N-are rost să încerci să reziști. Mai întâi, te ia cu un fel de rău. După care lucrurile se înrăutățesc. Închipuiți-vă o tăcere care ar semăna cu zbieretele a mii de copii, cărora doicile au uitat să le dea să sugă. Neliniștea amoroasă exprimată în sensibil. O absență atotstăpânitoare, un despotism negativ. Fenomenele se precizează. Șerpuiri electrice, șampanie în vene, sifoane înghețate, crampe, sudori la rădăcina părului, gură încleiată, muci, lacrimi. Nu insistați. Curajul nu vă folosește la nimic" (2, pp. 50-51).



42. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, realizat în 1925, după cura de dezintoxicare a poetului

Descrieri ale suferințelor sevrajului sunt și în literatura română. De pildă în romanul – deja comentat – *Între zi și noapte*, publicat de Henriette Yvonne Stahl în 1942: „Dacă te-ai învățat o dată cu

morfina, lipsa ei e atât de chinuitoare, încât nimeni n-ar putea răbda moartea aceea lentă, abjectă. Fiecare minut își are chinul lui. Simți cum inima bate din ce în ce mai rar, cum aerul pătrunde greu în plămâni, cum sângele se îngreuiază de o otravă pe care chiar el o face fără să se poată opri. O amețeală dureroasă care clatină lumea întreagă, o vuire în sânge care te asurzește, ochii ți se împăienjenesc, nu mai văd. O transpirație cleioasă, o urină deasă…, o durere intolerabilă în tot corpul…" (134, p. 284).

*
* *

Și-a mai administrat Ion Barbu substanțe stupefiante după ianuarie 1925, adică după terminarea tratamentului de dezintoxicare? Se pare că da. În orice caz, eterul a rămas un provocator de poezie. În cursul anului 1926, Barbu a publicat în revista *Contimporanul* poezii din seria *Ritmuri pentru nunțile necesare*, pe care le va relua apoi în volumul *Joc secund* (1930). Nu întâmplător, poetul va alege ca *motto* o strofă anume din poemul *Un personaj eteroman* (1924), cu subtitlul *Ca document pentru roman*. Numai „sub lucid eter" pot fi meșterite cele „trei clare chei certe" care pot să deschidă tot atâtea „cercuri de mister" (157, p. 50).

Administrarea narcoticului îi provoca poetului o anumită labilitate comportamentală, care îl făcea pe E. Lovinescu, de pildă, să se întrebe dacă Ion Barbu „e poseur sau iremediabil țicnit!" (8 septembrie 1937) (142, p. 113). Șerban Cioculescu își aducea aminte că în acea perioadă, în a doua jumătate a anilor '30, poetul-matematician nu mai îndrăznea să intre în farmacii să-și cumpere eter. Îl cunoșteau cam toți farmaciștii și nu îi mai vindeau dozele de care avea nevoie. De aceea Barbu îl ruga pe Cioculescu să intre el în farmacie ca să-i cumpere flaconul de eter (***43***). Situația memorată de Șerban Cioculescu este diametral opusă celei traversate, cu un secol și ceva înainte, de poetul romantic Samuel Taylor Coleridge. Vrând să iasă din cercul vicios al dependenței sale de opium (*laudanum*), poetul englez angajase un om care avea sarcina să-l oprească cu forța să intre în vreo farmacie de unde ar fi putut să-și procure drogul (3, p. 33).

În epoca interbelică, eterul – fiind ușor de procurat și de administrat – devenise un drog uzual al lumii boeme și artistice

în mai toate capitalele Europei. Aflându-se la Paris în anii 1930-1931, pentru un doctorat eșuat, Mihail Sebastian a cunoscut eteromani. Ei apar în romanul său cu multe elemente autobiografice *De două mii de ani...* (1934). Medicul parizian Maurice Buret, prietenul protagonistului, are o iubită eteromană, Germaine: „La clinică n-am întâlnit decât cazuri de intoxicări grave [cu eter], iar în manuale numai generalități. Fără Germaine, eterul ar fi fost o abstracție. Cu Germaine este o dramă” (598, p. 165).



43. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, cca 1930

Problemele lui Ion Barbu (și ale altor narcofili români) de a-și procura stupefiante (chiar și unele considerate „mai ușoare”, cum este eterul) s-au amplificat la sfârșitul anilor ’20 și începutul anilor ’30. În 1928 a fost promulgată *Legea* (nr. 58) *pentru combaterea abuzului de stupefiante*. Peste doar câțiva ani, prin *Înaltul Decret Regal* nr. 2111 din iulie 1933, s-a aprobat *Regulamentul monopolului de stat al stupefiantelor*. În această reglementare erau definite și listate toate produsele naturale și sintetice cu conținut stupefiant. „Importarea, depozitarea, fabricarea, debitarea, punerea în circulație și comerț în întreaga țară a tuturor produselor și substanțelor stupefiante” deveneau astfel drepturi exclusive ale statului.

Evident, cu excepțiile prevăzute de lege, era interzisă și *folosirea* substanțelor stupefiante. Utilizarea lor în scopuri nemedicale a

fost considerată „abuzivă" și scoasă în afara legii. Societatea încerca astfel să facă puțină ordine în coordonatele etico-juridice în care funcționa. Percepția folosirii drogurilor în plan etic a primit un corespondent și în plan juridic. Percepută ca imorală, narcofilia a devenit și ilegală.

Totuși, într-o țară foarte coruptă cum era România epocii, aceste reglementări juridice puteau fi relativ ușor eludate. O zicală românească spune totul în această privință: „Legea este o barieră pe sub care trec câinii, peste care sar caii și la care se opresc boii". Rămâneau, bineînțeles, soluția procurării narcoticelor de pe piața neagră și cea a coruperii farmaciștilor și a medicilor pentru eliberarea unor rețete false.

Henriette Yvonne Stahl, de pildă, a descris în romanul *Între zi și noapte* (1942) cum se putea procura ilegal morfină din farmaciile bucureștene în anii '20: „De câte ori intra acum într-o drogherie, simțea un fel de trac curios, o teamă. I se părea că de data asta va fi ultima oară și că de acum înainte nu va mai avea curajul [să ceară morfină]" (134, p. 284). „S-a întâmplat aidoma, în realitate ca în roman. Absolut tot", a susținut ulterior H.Y. Stahl (146, p. 121). Pentru situația din Rusia interbelică, procurarea stupefiantelor prin coruperea farmaciștilor a fost detaliat descrisă în *Romanul cocainei*, publicat în 1934 și semnat de necunoscutul M. Agheev – probabil un pseudonim al lui Vladimir Nabokov sau al unui alt scriitor rus (I. Bunin, Mark Aldanov, Mark Levi) (158).

„Un joc secund, mai pur": Poezia, între matematică și narcoză

În mod încifrat, Ion Barbu a admis public încă din 1935 faptul că *Poezia* sa se află undeva la mijloc, „strivită" între *Matematică* („veracitatea cartesiană") și *Narcoză* („navigarea prin somnul controlat" – o formulă demnă de poeții avangardiști ai epocii). Într-un eseu codificat (puțin cunoscut și rămas neînțeles de către critici), Barbu a recunoscut că, fiind în Germania la începutul anilor '20, a greșit („față de legea mea internă") înaintând prea departe („mai departe decât aș fi vrut") „către faptele de somn" – o metaforă încifrată a narcofiliei. „Credeam însă pe atunci în Poesie și aduceam, în adâncirea ei, o veracitate cartesiană și o ardoare

de navigator. Natura ei [= a Poesiei] îmi apărea identică somnului controlat" (159). Charles Baudelaire spunea că dragostea dintre poet și narcotice dă naștere Poeziei: „Din dragostele noastre să iasă Poezia" (*Sufletul vinului*, 1857). Ion Barbu pare să sugereze existența unei relații similare, dar de tip *ménage à trois*: *Poet + Narcoză + Matematică = Poezie*. Cu toate splendorile și mizeriile pe care o astfel de ecuație le presupune.

La două decenii după episodul dezintoxicării (august 1924 – ianuarie 1925), Ion Barbu încă mai vorbea de narcomanie ca de o „specialitate" proprie. În 1947, de pildă, Barbu îi scria următoarele tinerei poete Nina Cassian: „Voi putea distruge legenda că am fost ori sunt modernist? E o eroare care s-a acreditat din vina îndoitei mele specialități: toxicomania și matematica, pe care n-am știut să le țin bine, să nu [se] prelingă în scrisul meu" (153, p. 118). Se vede că a fost o temă dezbătută de cei doi poeți, pentru că tot în 1947 Barbu îi dedica Ninei Cassian un poem cu trimiteri evidente la experimentele sale narcotice: *Ut algebra poesis* („poezia este ca algebra"), parafrază la celebrul dicton al lui Horațiu *Ut pictura poesis* (*Epistula ad Pisones*, 361) (147, pp. 93-94).

Eseul-mărturisire publicat în 1935 și confesiunea epistolară făcută Ninei Cassian în 1947 sunt extrem de importante pentru înțelegerea poeziei lui Ion Barbu. El admite în mod explicit faptul că experiențele sale narcotice „s-au prelins" în poezie, de multe ori împotriva dorinței sale. Cu alte cuvinte, el recunoaște că narcomania l-a marcat nu numai existențial, ci și estetic.

Evident, în unele poezii de început (*Dionisiacă*, *Panteism* ș.c.l.), semnate până în 1920 de Ion Barbu – influențat de Nietzsche, cel din *Nașterea tragediei* –, sunt descrise extatice ritualuri dionisiace, cu menade în delir, intoxicate cu vin și iederă („vinul desfătării", beția „dezmărginirii", „iederă brumată", „extazul infinit", „vitala Histerie", „înfricoșata chemare a Menadei", „calda, impudica Cybelă", „Dăruitorul Beției e aproape", „să freamăte Orgia!", „orgie de ritmuri vii" etc.).

Dar este mult mai mult decât atât. În poemele lui Barbu de după 1920 pot fi decelate destule trimiteri – mai mult sau mai puțin evidente – la stupefiante propriu-zise: „Prin sure și înalte pustiuri de eter" și „goana unor năluci opiacee" (*Când va veni declinul*, 1920); sau „Sângele, ca laptele,/ Morfina l-a tăiat..."

(*Infrarealism*, 1926) (***160***); sau „Deci versul meu legat în largi turbane/ De lănci zbârlit, ca țeasta unei cegi,/ Cu albele-i prăpăstii și capcane/ De munți opiomani, nu-l înțelegi!" (*Portret*, 1947). Este vorba de „un peisaj opiaceu", cum ar fi spus Charles Baudelaire, compus de un „creier aservit de opium" (1, p. 120).

Poezia *Înfățișare* (1924), semnată de „ardentul navigator" Ion Barbu, pare să fie descrierea versificată a unei „călătorii" (*trip*), a unei „navigări" datorate unei prize de cocaină. De la presărarea pe luciul oglinzii a „râului" de „pudră" de cocaină pentru a fi aspirată pe nas („pudrează râul tragic în oglindă"; în altă versiune: „pudrează nasul tragic în oglindă" sau „triunghiul brut al feții [= nasul] fă-l să cadă" în „praful de zăpadă"), până la descrierea efectelor psihosomatice asupra poetului cocainoman: „dinții înverziți de duh de somn" („dinți verzi" au mestecătorii de frunze de coca, iar „duh de somn" este metafora narcoticului), zăpada „ninge în creștet, ca-ntr-un parc, pe encefal" (în argoul narcomanilor, „zăpadă" = pudra albă de cocaină), dând naștere unui „gând înghețat", „ochiul: disc lunar lunecător" (dilatarea pupilei, *midriaza*, este un simptom al intoxicării cu cocaină), „gândul – sprinten fulger" ș.a.m.d. Poezia a fost scrisă în primăvara anului 1924 și are ca *motto* un vers dintr-un alt poet „navigator" nocturn („tot mai mult eram înlănțuit de opiu"), Edgar Allan Poe: „Iată! e-o noapte de gală" (*Viermele biruitor*, 1838-1843) (282, pp. 183, 186, 636).

În orice caz, „paradisul artificial" în care evada abstractul și ermeticul Ion Barbu cu ajutorul unor droguri „reci" (de tip cocaină) se deosebește esențial de cel în care evada parnasianul și simbolistul Alexandru Macedonski cu ajutorul unor droguri „calde" (hașiș, opium). „Gând înghețat" sau „Castelul tău de gheață l-am cunoscut, Gândire!", scrie Ion Barbu. „Parnasienii nu se exprimă niciodată așa", conchide pe bună dreptate Tudor Vianu (161, p. 30).

„Excitantul cafelei" sub comunism

Ion Barbu a murit la 11 august 1961, la vârsta de șaizeci și șase de ani, în urma unei come hepatice (poate din cauza abuzului de substanțe narcotice din tinerețe). Este foarte probabil că, în timpul regimului comunist, poetul nu a mai avut posibilitatea

să-și procure drogurile stimulatoare. În perioada 1949-1961 el a fost atent monitorizat de agenții și informatorii Securității. Dosarul din arhiva *CNSAS* stă mărturie în acest sens. Or, în rapoartele organelor de Securitate, Ion Barbu era acuzat de toate păcatele vehiculate în epocă („fost legionar", „cosmopolit", „individualist", „poziție ideologică dușmănoasă" etc.), dar nu și de narcomanie.

Mai mult decât atât, se pare că securiștii și-au propus să-l racoleze pe „prof. Dan Barbilian". Într-un raport din septembrie 1950, de pildă, se scrie că poetul-matematician „are o poziție dușmănoasă față de noi, mai ales pe plan ideologic". „De aceea – conchide autorul raportului – nu cred că va putea fi adus să lucreze în direcțiile care ne sunt necesare" (378). Știind cum lucrau agenții de Securitate, putem crede că, dacă ei ar fi știut de viciul poetului, n-ar fi pregetat să-l speculeze. Într-un manual de uz intern din epocă, securistul român era instruit ca, în vederea „recrutării informatorului", să aplice printre altele și astfel de metode: „stimularea unei slăbiciuni", „intimidarea, folosind informațiile ce avem asupra unor eventuale culpe ce ar apăsa asupra celui vizat", „șantajul pe tema informațiilor compromițătoare" etc. (379).

Se pare că singurul stimulent folosit de Ion Barbu în „anii de democrație populară" a fost cafeaua. Poetul își stimula sistemul nervos bând multe cafele foarte tari, uneori până la intoxicare. Este motivul pentru care Barbu nu mai putea să adoarmă fără să ia somnifere, în speță *luminal* (154, p. 316). Într-o scrisoare din 7 decembrie 1946, adresată prozatorului Oscar Lemnaru, Barbu se scuza că de o săptămână nu a mai călcat la Clubul „Edgar Poe", pe care îl înființaseră de curând: „[Sunt] grav intoxicat cu filtre [de cafea], acesta e motivul. Luam până la 3 și 4 [filtre] pe zi" (157, p. 207). Interesant este faptul că Barbu a deprins să bea cafea-filtru, nărav însușit în Germania, iar nu cafea *à la turque*, cum cu siguranță se bea acasă la el, în Giurgiu.

Poetul-matematician a înlocuit un drog stimulator al inimii și al sistemului nervos central (cocaina) cu altul (cafeina). Așa cum vom vedea, și poetul Emil Botta încerca să înlocuiască efectul morfinei cu cel al cafeinei și nicotinei.

De regulă, Ion Barbu își bea cafelele începând de dimineață, pe stomacul gol, la cafeneaua *Capșa*. Acolo și lucra, compunându-și cursurile de matematică și poeziile. Șerban Cioculescu, și el „capșist" (termen forjat de Tudor Arghezi), îl descrie pe poet ca

pe un cafeinoman înrăit: „Un domn cărunt, între două vârste, cu niște enormi ochi verzi, de halucinat. [...] Avea un cap rotund, lucios ca o bilă, pleșuv, cu părul lateral răvășit, cu o pereche de mustăți, din care se prelingea cafeaua sorbită cu lăcomie [...]. Omul scria necontenit, ca un apucat, nu fără a duce din când în când ceașca la gură, sorbind din licoarea neagră cu virtuți inspiratoare" (155, p. 310). Este un portret cvasi-urmuzian...

„Ion Barbu – își amintește Cioculescu – era amator de cafea-filtru concentrată", din care își comanda la *Capșa* mai multe porții duble. Dar, pe la începutul anilor '50, cafeaua de la *Capșa* a început să fie diluată. Era una dintre urmările colaterale ale instaurării dictaturii proletariatului. Din această cauză, la 27 noiembrie 1951, poetul a făcut o adevărată criză de nervi și a părăsit „spelunca", trântind ușa. Nu înainte însă de a scrie în *Condica de sugestii și reclamații* a celebrei cafenele un text memorabil, în care se plângea ironic de faptul că, neservindu-i-se „excitantul cafelei" de care avea o „nevoie imperioasă", se producea un „sabotagiu" la planul cincinal în care era implicat, ca matematician și ca scriitor. Șerban Cioculescu a avut inspirația să copieze atunci acest „poem în proză" (155, pp. 312-313). O pagină ironică de istorie literară și de istorie politică românească:

> 27 noiembrie 1951.
> Nu vin la cafenea nici să fac afaceri, nici să stau de vorbă. Vin să-mi fac munca mea de matematician care are din păcate nevoie de excitantul cafelei. Mă costă bani și sănătate, dar nevoia e imperioasă. Filtrul care mi se servește uneori e o contrafacere. Desigur, apa dulceagă și neagră, ce se aduce sub acest nume, nu face 200 lei! Declar că această neregulă aplicată mie, pentru care cafeneaua e un fel de cabinet de lucru, înseamnă pur și simplu *sabotagiu*. Lucrez în cadrul planului cincinal la un tratat de matematice (și în calitate de scriitor, la o traducere din Shakespeare). Fac vinovați pe funcționarii puțin scrupuloși, care falsifică filtrul, de întârzierea muncii mele.
>
> D. Barbilian (scriitorul Ion Barbu),
> Profesor la Universitatea C.I. Parhon,
> Membru al Uniunii Scriitorilor din R.P.R.

Ion Vianu susține chiar că în acei ani, la *Capșa*, Ion Barbu ținea mereu la vedere „bastonul [său] decorativ, dar și vag amenințător, gata oricând de luptă, fie și numai pentru a denunța dubioasa

calitate a șvarțului" (568, p. 186). Oricum, în plină epocă stalinistă, se puteau face ani grei de închisoare pentru un text sarcastic de acest tip. Mai ales în cazul unui scriitor care a fost atent monitorizat de Securitate în anii '50 pentru că „a fost legionar" și pentru că „are o poziție dușmănoasă față de învățătura marxistă" (378).

Regele ciupercilor halucinogene și șamana Enigel

Nu numai referirea la stupefiante în poezia sa este importantă, ci și modul în care acestea i-au influențat viziunea estetică și exprimarea poetică. Voi încerca să interpretez anume din această perspectivă poemul barbian *Riga Crypto și lapona Enigel*. Dosarul exegezelor pe marginea acestui poem este voluminos. Nu-l voi deschide acum. Voi aminti doar faptul că poemul a fost socotit o „baladă" (Ion Barbu însuși), un „cântec bătrânesc de nuntă" (Tudor Vianu), o „fantezie" (Al. Philippide), un „basm" (Nicolae Manolescu), o „anecdotă" (Șerban Cioculescu), o „fabulă", de fapt o „cantafabulă" (Șerban Foarță).

Hermeneuții barbieni s-au întrecut în a face analiza ezoterică și exoterică a ceea ce s-a numit „un *Luceafăr* [eminescian] cu rolurile inversate" (Nicolae Manolescu). Este evident faptul că „balada" lui Ion Barbu are mai multe paliere de citire, cu mai multe chei de decriptare. Mă voi opri acum doar la unul dintre ele, care a fost neglijat. „Dacă o poezie admite o explicație – spunea Ion Barbu însuși –, rațional admite atunci o infinitate. O exegeză nu poate deci fi în nici un caz absolută" (162, p. 184).

Pentru a înțelege poemul *Riga Crypto și lapona Enigel*, trebuie înțelese condițiile în care a fost compus. Nu avem vreo notă a autorului care să însoțească balada, așa cum s-a păstrat în cazul unui alt poet narcoman, S.T. Coleridge, la poemul oniric *Kubla Khan or A Vision in a Dream*: „Acest fragment […] a fost compus într-o formă de reverie indusă de două granule de opiu […], în toamna anului 1797" (118, p. 102).

Avem totuși alt tip de surse, destul de detaliate. În plină perioadă de intoxicare cu stupefiante (cocaină și eter), Ion Barbu a scris *Riga Crypto…* în Germania, la Tübingen, într-o seară de octombrie 1923. „Mă luptam în camera mea cu chinurile eterului", își aduce aminte Ion Barbu într-o scrisoare din 1927 către prietenul său flamand Léo Delfoss (153, pp. 141-142).

Poetul traversa atunci o dublă criză. În afară de „chinurile eterului" (și ale cocainei), Ion Barbu era măcinat în acea perioadă (inclusiv în acea seară) de chinurile singurătății erotice. „Am început să mă rog de Spiritul acelei ore ca să pună capăt acelei singurătăți", scrie poetul în aceeași scrisoare. Trecuseră doar câteva luni de când fusese părăsit (în mai 1923) de iubita lui mai vârstnică, pictorița norvegiană Helga, pe care o cunoscuse la expoziția ei din München. Ea a fost – cu cuvintele soției poetului, Gerda Barbilian – „marea dragoste" a lui Ion Barbu, „singura femeie pe care a iubit-o sincer, la care s-a gândit cu duioșie până la sfârșitul vieții", „singura pentru care a suferit cu desperare, până în adâncul sufletului". Spuse chiar de soția poetului, aceste cuvinte capătă o greutate aparte. Despărțirea de Helga „i-a zguduit viața", continuă Gerda Barbilian, lăsându-l pe poet „descumpănit, adânc deprimat, desperat" (154, pp. 138-146).

Într-o astfel de stare se afla Ion Barbu în seara aceea de toamnă a anului 1923. Narcotizat cu eter (al cărui nivel scădea îngrijorător din „flaconul blestemat"), poetul adoarme și – după modelul Coleridge, pe care-l admira – visează „urzeala baladei". „Originea baladei rigăi Crypto este onirică, cu siguranță [...]. Cel puțin ca intenție și ca schemă; căci compoziția s-a dezvoltat și desăvârșit în momente de luciditate", îi scrie Barbu lui Léo Delfoss.

Am motive să cred că Enigel, păstorița transhumantă din Laponia – care, din „țări de gheață urgisită", coboară cu turmele ei de reni „tot mai la sud" (în Germania?) –, este numele încriptat al norvegienei Helga. De altfel, Ion Barbu însuși vorbește despre „cadrul scandinav al poemului", un cadru geo-cultural motivat de el printr-o „necesitate cu totul intimă". Face acest lucru în scrisoarea către prietenul Delfoss, în care îi prezintă coordonatele autobiografice în care s-a născut poemul: „Eu credeam [că] elementele: ciupearcă, fragi, lapona, țări de ghiață, reni [și ursul alb – adaug eu, A.O.] [sunt] pe deplin justificate de necesitatea, cu totul intimă pentru mine, de a da un cadru scandinav poemului" (153, p. 142).

Lapona Enigel n-ar fi singura ipostază poetică a iubitei sale Helga. Ar mai fi atât „neclătinatul idol El Gahel" din „țara lui norvegă" (*Încheiere*, 1926), cât și „rusalca unui iezer scandinav" (*Portret*, 1947), cum a arătat Șerban Foarță (163, pp. 48, 131). Numele „Ga-Hel", repetat întruna, devine „Hel-Ga". Într-o variantă a poemului *Portret*, cuvântul „iezer" este înlocuit de autor cu

norvegianul „maelstrom" (147, p. 130). Încifrarea practicată de Ion Barbu a dat roade. Nici măcar (sau mai ales) soția sa nu a avut acces la cifru: „El n-a scris adevărate poezii de dragoste, în orice caz, nici una pentru Helga", considera eronat Gerda Barbilian (154, p. 138).

*

* *

Legat de episodul despărțirii de Helga, tema nunții (centrală în „balada rigăi Crypto", cântată de menestrel „la spartul nunții") îl preocupa asiduu pe Ion Barbu. Chiar în perioada genezei poemului *Riga Crypto și lapona Enigel* (în octombrie 1923), poetul a cerut-o în căsătorie pe Gerda în mod cu totul neașteptat (154, p. 146). Simțea probabil că viața sa, extrem de dezordonată din punct de vedere erotic și narcotic (se autodefinea ca un bărbat „etero-heterosexual"), s-ar putea echilibra în preajma unei soții înțelegătoare.

Istoricul literar Geo Șerban își amintește de povestirile lui Tudor Vianu din anii '50 despre excesele erotice și nu numai făcute de Ion Barbu în Germania anilor '20: „M-am mulțumit să ascult, în mai multe reprize, relatări depănate de Tudor Vianu despre tinerețea lor studioasă petrecută în Germania, cu un Ion Barbu prins în vălmășagul petrecerilor studențești frenetice, neobosit cuceritor și voluptuos al eternului farmec feminin, în ipostazele cel mai puțin convenționale" (164).

În noiembrie 1921, cu vreo doi ani înainte de cererea în căsătorie a Gerdei, iminența nunții prietenului său din Giurgiu, Simon Bayer, îl neliniștise profund pe Barbu. „A spune că [vestea logodnei tale] m-a bucurat, ar fi să te mint. [...] *Épouser c'est mourir un peu*", îi scria el frust, o scrisoare atipică adresată unui mire. Dar era la Barbu și o abia mascată invidie: „E inanitatea vieții de perpetuu flăcău, la care mă osândesc obiceiuri tiranice [?!] și sila pentru propria-mi necurăție [?!], opusă celuilalt fel de viață, al tău de acum: potolit, rodnic, binecuvântat" (153, p. 78). Probabil că formulele de tip „sila pentru propria-mi necurăție" și „obiceiuri tiranice" care „osândesc la inanitatea vieții" fac aluzie la excesele narcotice (și erotice) ale poetului.

*
* *

Dacă admitem că lapona Enigel este norvegiana Helga, trebuie să admitem și că Riga Crypto (necoapta ciupercă pleșuvă, „Rigă spân") este – în sens matein – „craiul" Ion Barbu („perpetuu flăcău", chel de tânăr). Comentând prima ediție a prezentei cărți, Paul Cernat a observat cu îndreptățire faptul că, recitită ca o „alegorie biografică", această baladă pune „Nordul" scandinav (cu „șamanița laponă" Enigel ca fiind norvegiana Helga) în legătură cu „Sudul" balcanic (cu Riga Crypto ca fiind giurgiuveanul Barbilian) (574).

Întrebarea este de ce și-a ales Ion Barbu ca *alter ego* o plantă inferioară, o ciupercă, o criptogamă ce nu face flori („nu voia să înflorească"). „Nu este desigur o întâmplare – crede Tudor Vianu în 1935 – că personajul este o ciupercă" (161, p. 61). Dar, din păcate, istoricul literar (și prietenul bun al poetului) nu a adus nici un argument *de ce* „nu este o întâmplare". Prin adverbul „desigur" Vianu sugerează că ar fi vorba de o evidență care n-ar mai trebui formulată. Ce se știa în România la jumătatea anilor '30 și nu se mai știe astăzi? De fapt, întrebarea nu este doar de ce s-a perceput poetul ca o ciupercă, ci și drept ce soi de ciupercă. Am să încerc să răspund.

În epistola amintită mai sus, cea către prietenul Léon Delfoss, Barbu scrie că regele Crypto este anume „o Ciupearcă roșcată" („un Champignon rosé"), fără să dea și alte detalii. Revenind însă la baladă, putem încerca să identificăm specia. Fiind o „riga crypto[gamă]", „Crypto regele-ciupearcă" este evident un rege al bureților („împărățea peste bureți"). Soarele, care „e roșu, mare [și] pete are fel de fel", se oglindește în „chelia" pălăriei ciupercii („se oglindi în pielea-i chealǎ"). Cu alte cuvinte, pălăria ciupercii este tot roșie cu pete. Un alt element cromatic, dar și toxicologic, reiese din baladă: când se coace la soare, ciuperca mustește de „venin și roșu untdelemn". Pare să fie vorba chiar de specia „burete-pestriț", adică pătat. Este o ciupercă puternic psihotropă, cu picior alb și pălărie roșie cu pete albe (tipică pentru reprezentările infantile), adică regele ciupercilor halucinogene: *Amanita muscaria* (popular *muscariță* sau *pălăria-șarpelui*) (***165***). Interesant este faptul că soiul comestibil de ciupercă din specia *Amanita* are nu

mai puțin de trei denumiri „regale”: *Amanita caesarea*, *crăiță* și *burete-domnesc*.

Consumată în cantități mici, ciuperca *Amanita muscaria* are severe efecte psihedelice: provoacă halucinații, cu un cuvânt popular „nebunie”. Expresia românească „doar n-am mâncat bureți” (cu sensul „doar n-am înnebunit”) se referă la consumul (in)voluntar de astfel de bureți-pestriți. În cantități mari ciuperca este letală. Se pare că în anul 54 e.n. împăratul Tiberius Claudius a fost otrăvit de soția sa Agrippina cu *muscariță*, ca să îl aducă pe tron pe fiul ei Nero. Pliniu cel Bătrân a identificat greșit ciuperca ucigașă cu *boletus* (= buretele comestibil), cu mânătarca. El se mira că această „delicatesă culinară” a putut să-l otrăvească mortal pe împăratul roman. Din descrierea ciupercii făcută de Pliniu rezultă însă că a fost vorba de „buretele-pestriț”, de *Amanita muscaria*: ea are „culoare de un roșu deschis” și, „pe pălărie, niște pete albe ca niște picături” (*Naturalis Historia* XXII, 46, 92-93) (69, p. 125).

Efectele halucinogene și psihotrope ale acestei ciuperci erau cunoscute nu numai în India și Iran (sub numele probabil de *Soma* și *Haoma*) (***166***), în Asia Centrală și de Nord (de către șamani), dar și în Europa arhaică (de către vrăjitoare). Specialiștii sunt de regulă de acord cu faptul că ciuperca *muscariță* era folosită ca un foarte puternic drog de către tinerii din confreriile inițiatice germane (*Männerbünde*) și de războinicii vikingi (*berserkr* = îmbrăcați în „blană de urs”), pentru provocarea stărilor de *furor religiosus*, stări de care amintesc autorii clasici atunci când descriu năravurile populațiilor indo-europene, inclusiv cele ale sciților, iranienilor, geto-dacilor și germanicilor.

În concluzie, este simptomatic faptul că, în starea de deprimare psihică și intoxicare narcotică pe care o traversa Ion Barbu în Germania sfârșitului de an 1923, el s-a autodesemnat în poem ca o ciupercă halucinogenă care înnebunește. Peste doar câteva luni, în februarie 1924, va pleca bolnav de nervi în România. La 3 martie în același an Eugen Lovinescu îl întâlnește la București „complet descompus sufletește”. Peste alte câteva luni, la 13 august 1924, Barbu va fi internat la un spital de boli mintale pentru dezintoxicare.

De unde, totuși, i-a venit lui Barbu imaginea straniului personaj Riga Crypto? Nu trebuie scăpat din vedere faptul că în Germania

muscarița nu era o ciupercă oarecare, ci una populară, intrată în folclor. Chiar și în folclorul infantil, în ghicitori de tipul „Mănăstire-ntr-un picior,/ Ghici ciupercă ce-i?”. Șamanologi și antropologi cunoscuți, precum R. Gordon Wasson și Andrei Znamensky, citează o foarte populară ghicitoare germană, care sună astfel:

Un omuleț stă în pădure
Nemișcat și mut
E înfășurat într-o mantie
De purpură pură.
Spune, cine ar putea să fie omulețul
Care stă în pădure într-un picior?

Și copiii răspund râzând: „Ciuperca fericirii! Muscarița!” (368, p. 136). N-ar fi exclus ca Ion Barbu să fi auzit această poezioară din folclorul copiilor germani. N-ar fi de mirare ca un poet antonpannian ca Barbu să fi preluat, pentru propria sa „baladă eterică”, imaginea acestui misterios personaj folcloric: un rege-ciupercă, antropomorf, înfășurat în mantia regală de purpură (cu pete albe), stând tăcut și însingurat în pădure. De fapt, reprezentarea antropomorfă a muscariței („Omulețul ciupercii pălăria-șarpelui”) apare frecvent în arta rupestră, în imaginile incizate din epoca bronzului, dar și în folclorul populațiilor șamanice din tot spațiul nordic al Eurasiei (481; 494, p. 245; 580, pp. 3 ș.u.).

*
* *

Enigel, păstorița transhumantă de reni din Laponia, pare să fie o femeie-șaman. Limbajul ei totemic o definește ca atare: „ursul alb mi-e vărul drept”, sau „mă-nchin la soarele-nțelept”, sau „roata albă mi-e stăpână” etc. Pe de altă parte, păstorul (= pástorul) este, de regulă, simbolul preotului, al șamanului. Mircea Eliade a studiat șamanismul din nordul Eurasiei și „tehnicile arhaice ale extazului” (este chiar subtitlul cărții sale *Șamanism*, 1951). A studiat șamanismul în general, dar și pe cel practicat de laponi. Iată câteva coordonate ale acestuia: femeile pot fi șamani; pentru laponi soarele e zeu, iar ursul este animalul-spirit în care șamanul „se transformă”; șamanii laponi știu limba secretă prin care pot

comunica cu spiritele naturii (animale, plante); șamanii laponi ingerează ciuperca psihedelică *Amanita muscaria* pentru a intra în transă extatică etc. (167, pp. 15, 93, 96, 176, 278, 399-401).

Pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, suedezul Carolus Linnaeus, „părintele taxonomiei botanice”, a dat inițial ciupercii psihedelice numele de *Agaricus muscarius* (*Species plantarum*, 1753). El a întâlnit-o crescând din belșug în pădurile scandinave de mesteceni și, mai ales, în Laponia (*Lappland*), unde a fost trimis în 1732 de Academia de Științe din Uppsala pentru a studia flora din această regiune subarctică, puțin cunoscută. În urma expediției sale și a cercetării desfășurate, Linnaeus a publicat în 1737 lucrarea *Flora Lapponica*.

Este epoca în care savanții iluminiști europeni îi descopereau pe șamani. Pentru imaginarul colectiv, șamanii și vrăjitorii prin definiție erau laponii. Contemporan cu Linnaeus, un alt suedez, ofițerul Philip Johann von Strahlenberg (1676-1747), a căzut prizonier în bătălia de la Poltava (în 1709) și a fost deportat pentru zece ani în Siberia, unde a făcut cercetări de geografie, etnografie și antropologie. Comparând șamanismul siberian cu cel lapon, el a fost primul savant care a atestat, în 1726, folosirea de către șamani a ciupercii psihedelice *Amanita muscaria* (368, p. 7).

Date privind folosirea cu milenii înainte a ciupercii *muscariță* de către șamanii scandinavi sunt aduse de arheologi. În Norvegia, Suedia și Danemarca au fost descoperite imagini – incizate pe pietre și lame de metal din epoca bronzului (cca 1100-700 î.e.n.) – reprezentând șamani ținând în mână ciuperca *Amanita muscaria*. „În Scandinavia abundă ciuperca *Amanita muscaria* – susține antropologul Reid W. Kaplan – și deținem mărturii sigure că păstorii de reni laponi din regiunea lacului Inari [din nordul Laponiei] își administrau aceste halucinogene în ritualurile lor șamanice. Este sigur că *Amanita muscaria* era cel puțin la fel de răspândită în Scandinavia epocilor de piatră și de bronz ca astăzi.” „Astfel – conchide Reid Kaplan –, o componentă a unei religii nordice din epoca de bronz, având Soarele ca element central, era un cult al ciupercii, în cadrul căruia se foloseau în scopuri rituale proprietățile psihotrope ale acesteia” (481, pp. 77-78). Pentru folosirea în ritualurile șamanice a ciupercii *Amanita muscaria* și de către populațiile din nordul Rusiei, vezi și nota 486.

*
* *

Primăvara, la sfârșitul lungii nopți polare („Scade noaptea, ies lumine"), Riga Crypto, „mirele poienii", îi face laponei Enigel o propunere cu conotații erotice. „Rigă spân, de la sân" o îmbie să-l culeagă. Dar buretele-pestriț nu e copt destul. Fiind „perpetuu flăcău", regele e prea „plăpând", e „crud" și „firav". Mai mult decât atât, gurile rele din poiană spun că este „sterp", pentru că „nu înflorește", ba chiar că este „eunuc". „Așteaptă de te coace", îi spune șamana Enigel. Așa cum am spus, la căldura soarelui, „sucul dulce" din „inima ascunsă" (*cryptos*) a ciupercii se „înăcrește" și se transformă în „venin și roșu untdelemn". *Muscarița* tânără are „suc dulce", nu este toxică, e chiar comestibilă. Abia la maturitate „ascunsa-i inimă plesnește", ciuperca devenind toxică și psihedelică. În poem, abia la sfârșit, în penultima strofă, se vorbește de „nebunia" ciupercii: „Pahar e gândul, cu otravă./ – Ca la nebunul rigă Crypto". Și asta după ce „focul [soarelui] inima i-a fript-o". Într-adevăr, pentru efectele lor halucinogene, șamanii din nordul Eurasiei folosesc anume ciupercile *Amanita muscaria* mature (494, p. 243).

De fapt, nu regele-ciupercă e nebun. Cum spuneam, ciuperca provoacă „nebunie", fiind delirogenă. În germană, buretele-pestriț (*Amanita muscaria*) se mai numește și „Ciuperca nebunilor" (nu numai „Ciuperca fericirii", așa cum am văzut). Multe plante psihotrope provoacă „un fel de nebunie". Unele chiar poartă nume precum „nebunariță" (măselarița) sau „bolânzeală/bolândariță" (ciumăfaia) (vezi *supra*, „Mătrăguna, măselarița și muscarița"). Acestea din urmă sunt chiar plantele cu care „nebunul" Riga Crypto se va însoți în finalul baladei. Într-adevăr, el se înhăitează cu un alt „crai" („De a rămas să rătăcească/ Cu altă față, mai crăiască"), tot un psihotrop, anume cu „Laurul-Balaurul" (laur = ciumăfaie = *Datura stramonium*). Împreună cu acesta, Riga Crypto va cheltui toți banii („aurul să-l toace") și își va face de cap, poate chiar cu „vrăjitoarea minătarcă, de la fântâna tinereții". Nu este vorba de o ciupercă „vrăjitoare", ci de o ciupercă „a vrăjitoarelor", pe care le „întinerește" (în farmacopeea populară franceză, *Datura stramonium* este numită chiar *Herbe aux sorcières*). Vorba lui Anton Pann: „Am și pe Ciuperca/ Și pe preacinstita soră-i Minaterca" (432, p. 89).

Decât la om, fiară bătrână
Iar la făptură mai firavă
Pahar e gândul, cu otravă.

– Ca la nebunul rigă Crypto
Ce focul inima i-a fript-o
De a rămas să rătăciască
Cu altă fată mai crăiască:
Cu Laurul-Balaurul
Să-și toace în lume aurul
Să-l toace, gol la drum să iasă
Cu Măsălarița mireasă
Să-i ție de împărăteasă.

44. Ion Barbu, finalul poemului *Riga Crypto și lapona Enigel.*
Manuscris, 1923, Muzeul Național al Literaturii Române

Până la urmă, „nebunul" rege-ciupearcă își alege ca „împărăteasă" măselarița, zisă și *nebunarița*, însoțindu-se, evident, cu o plantă din regnul lui și de rangul lui. Este o plantă de familie bună, a *Solanaceelor*, rudă apropiată cu nobila Doamnă Mătrăgună: „Cu Măsălarița mireasă/ Să-i ție de împărăteasă". Nimic nu este întâmplător în balada lui Ion Barbu. Măselarița (*Hyoscyamus niger*) este o plantă psihotropă, dar și un puternic afrodiziac, care stimulează nuntirile. Ca și mătrăguna, de altfel, numită în popor „împărăteasa-buruienilor": „Mătrăgună, Doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună!" (15, pp. 220-221).

*
* *

În secolele XV-XVII alchimiștii făceau apel la arta emblemei și alegoriei pentru a transmite în mod criptat informații (rețete chiar) privind „arta" lor. Ceea ce era „nunta (al)chimică" la ezotericii

renascentiști (vezi *Chymische Hochzeit* de Christian Rosenkreutz, 1459) este „nunta psihedelică” la poetul-matemacian Ion Barbu. Vorbind despre poezia „ermetică” din volumul *Joc secund* al lui Ion Barbu, Ovid Crohmălniceanu comentează: „Scrierile ermetice urmăreau să comunice anumite lucruri sub o formă «criptică», dificilă, cu scopul de a permite accesul la cunoașterea lor numai spiritelor care sunt vrednice să afle marile taine și o dovedesc, biruind obstacolele textului, simbolistica lui secretă” (97, p. 454).

În balada *Riga Crypto…* este vorba doar parțial de o „nuntă ratată”, crede Șerban Foarță (163, p. 32). Este drept că nu se consumă însoțirea inter-regn (uman-vegetal), cea dintre lapona Enigel (scandinava Helga) și regele-ciupearcă (balcanicul Barbilian), cea dintre om („fiară bătrână”) și criptogamă („făptură mai firavă”). O nuntă imposibilă, deci ratată, atât în viață, cât și în baladă. Până la urmă însă, se produce o nuntă în cadrul aceluiași regn (vegetal-vegetal), cea dintre ciuperca muscariță și planta măselariță. Motivul „nupțiilor ratate” apare când mirii se dovedesc incompatibili, dar nu numai când sunt „prea apropiați” (tema incestului frate-soră, vezi balada *Soarele și Luna*) (576), ci și când sunt „prea îndepărtați” (*Luceafărul*, *Riga Crypto…*) (***556***).

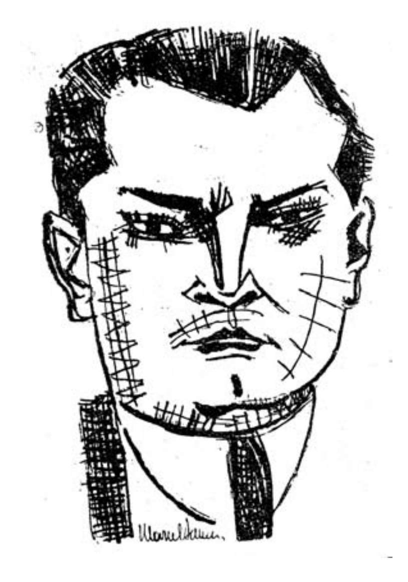
Poemul *Riga Crypto...* este (și) o alegorie cu informații încifrate și limbaj criptic privind plantele psihotrope. Se poate pune întrebarea de unde avea poetul atâtea cunoștințe despre acest vast și specific subiect, inclusiv despre narcotice în general. Avea lecturi în această privință? Se pare că da. De pildă, Ion Barbu avea cunoștință că, în 1859, anume în orașul „lui”, la Universitatea din Göttingen (unde Barbu era înscris la doctorat), fusese izolată cocaina din frunze de coca de către chimistul german Albert Niemann (un detaliu de istoria științei). Știa, de asemenea, că în 1798-1799 Samuel Taylor Coleridge, fiind student la Universitatea din Göttingen, consumase opium și scrisese poezii: „Drumurile de acum 14 ani [= 1921] – scria Barbu într-un articol din 1935 – m-au dus până în orașul Göttingen, unde Coleridge a stat cum se știe cufundat într-o puternică visare [*sic!*]”. În același articol, poetul era indignat de faptul că „morala filistină își satisface adesea, în scormonirea acestor biografii puțin cam speciale [scriitorii narcofili Poe, Coleridge, De Quincey ș.a.], o curiozitate joasă și pofta de scandal” (159).

Ion Barbu a fost mereu interesat (și adesea influențat) de operele altor scriitori narcomani: E.A. Poe, S.T. Coleridge, Thomas De Quincey, Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud ș.a. În adolescență, învățase engleza ca să-l poată citi pe E.A. Poe în original. Poemul *Falduri*, dedicat unui personaj al lui Poe (William Wilson), a fost scris de Barbu în 1926. Un alt poem din același an, *Înfățișare*, începe cu un *motto* preluat dintr-o poezie a poetului american. În 1946 a întemeiat la București, împreună cu Oscar Lemnaru, Clubul „E.A. Poe". În 1929 el citea entuziasmat cartea lui Thomas De Quincey (autodeclaratul papă – deci infailibil – al „Bisericii opiumului") *Confessions of an English Opium-Eater* (1821). O carte pe care Ion Barbu – ca altădată Charles Baudelaire – o considera „una din cele mai frumoase din câte cunosc" (153, p. 148).

Tudor Vianu & Ion Barbu

De regulă, este acceptată de comun acord o tipologie simplă a substanțelor psihotrope, compusă din cinci grupe: excitante, stimulente, somnifere, narcotice și halucinogene. Ernst Jünger a simplificat și mai mult tabloul, reducându-l la doar două tipuri mari: *stimulantia* și *narcotica*. Cu alte cuvinte, sunt droguri care au ca efect excitarea simțurilor și altele – amorțirea lor (23, pp. 30-31). Sunt, de asemenea, droguri care cheamă la pasivitate contemplativă, imobilism, solitudine și reverie (opium, hașiș, eter) și altele care îndeamnă, dimpotrivă, la activitate, socializare și comunicare (cocaină, marijuana, alcool).

Simplificând la rândul meu lucrurile, în cazul lui Ion Barbu, eterul și cocaina produceau asupra poetului-matematician efecte cumva complementare. „Eterul cotidian" (cum îl numea el) îi provoca reverii de genul celei care a stat, de pildă, la originea baladei *Riga Crypto și lapona Enigel*. „Cocaina săptămânală" amplifica abilitățile poetului de a compune versuri ermetice, reci: „Castelul tău de gheață l-am cunoscut, Gândire!". Dar cocaina avea și efecte psihosomatice, făcându-l pe Ion Barbu să fie mai mobil, mai sociabil, mai comunicativ. Când își administra cocaină, poetului îi plăcea să iasă din casă, să participe la escapade erotice (cu „oarecare Dame"), să se întâlnească cu prieteni buni (Tudor Vianu, Simon Bayer, Ion Vinea), să se plimbe prin oraș, să viziteze muzee etc.



45. Tudor Vianu. Desen de Marcel Iancu

La începutul anilor ’20, unul dintre companionii cu care Barbu își administra cocaină a fost prietenul său Tudor Vianu, aflat și el la studii doctorale în Germania, la Universitatea din Tübingen. „De la Berlin – îi scria Barbu lui Vianu la 27 octombrie 1922 – am să-ți aduc Cocà. Să vedem Nürembergul *prin* [cocaină]!” Sau, tot într-o scrisoare către Vianu din 28 septembrie 1922, Barbu plănuia – ca „prim punct din program, evident” – o „ședință” de cocaină la Berlin împreună cu prietenul lor comun Simon Bayer, care sosea din România. În fine, în același an, la 10 octombrie, Barbu îi scria lui Tudor Vianu: „Am trăit [la Berlin] vreo patru zile, după formula noastră: vizitând muzee [...] și luând Cocà” (153, pp. 274, 279, 281). În paranteză fie spus, Barbu folosea formula „Cocà”, imitându-l probabil pe Sigmund Freud, care numea tot astfel această nouă substanță psihoactivă, căreia îi închinase o „odă” cu patru decenii în urmă (*Über coca*, 1884).

Părerea scriitorului Ion Vianu (fiul istoricului literar) este că, dacă tânărul Tudor Vianu va fi luat cocaină în Germania anului 1922, faptul s-a petrecut ocazional, probabil la inițiativa lui Ion Barbu. Cred că Ion Vianu are dreptate. Probabil că inițial, în 1922,

Vianu și-a administrat cocaină din curiozitate, la propunerea (și apoi la îndemnul) lui Ion Barbu. Ulterior, cred că a consumat-o rar și cumva *à contre cœur*. Pe de o parte, pentru că nu era în stilul lui, sobru și echilibrat. Pe de altă parte, pentru că îi era teamă că, devenind dependent de droguri, își va compromite studiile doctorale de la Universitatea din Tübingen. Prietenul său Ion Barbu era un exemplu la îndemână al unui astfel de eșec.

Probabil că la început, în 1922, Tudor Vianu l-a urmat mai des pe Barbu în escapade narcotice. Cum am văzut, în toamna anului 1922, Barbu îi scria lui Vianu despre „formula *noastră*" de petrecere a timpului prin oraș: administrându-și cocaină și vizitând muzee. Din primăvara anului 1923, situația s-a modificat substanțial. Se pare că Vianu nu l-a mai însoțit pe Barbu în „călătoriile" narcotice ale acestuia.



46. Tudor Vianu (în picioare) și Ion Barbu, cu figură spectrală, înainte de dezintoxicarea sa. Fotografie din 1924, Muzeul Național al Literaturii Române

Mai mult decât atât, Tudor Vianu a făcut mai multe încercări de a-l smulge pe poet din mrejele toxicomaniei. Barbu s-a plâns de acest lucru într-o scrisoare trimisă în România prietenului lor comun Simon Bayer în aprilie 1923. Cu puțin timp înainte de

această dată Ion Barbu se mutase de la Göttingen (oraș „antipatic și deprimant") la Tübingen („oraș provincial, fără tentații"). Era o încercare disperată a poetului-matematician de a-și relansa lucrul la doctorat și, mai ales, de a sta mai aproape de prietenul său Tudor Vianu.

Confesiunea epistolară adresată lui Bayer este cvasi-codificată, astfel că, scoasă din contextul narcofiliei, ea este practic de neînțeles. Formulele-cod ar fi următoarele: experiențele narcotice sunt „ședințe ciudate, detracate și romantice" (după părerea lui Vianu) sau „ședințe importante și instructive" (după părerea lui Barbu), „dependență", „stare normală" *vs* „somn", „vițiu", „lucruri foarte serioase", „sensații puternice", predicile ținute de prieten („Tudor mă sermonează"), „primejdiile unui astfel de joc" etc. Doar descifrând corect aceste formule mesajul poate fi înțeles în adevărata-i tensiune polemică, trecând de la nevinovate aventuri erotice la insolvabile probleme narcotice. Oricum, astfel de taine nu puteau fi dezvăluite într-o scrisoare. Mai multe lucruri îi vor fi spuse lui Bayer „la întâlnire".

„Între timp – îi scrie Ion Barbu lui Simon Bayer la 16 aprilie 1923 –, victorioase partide de șah cu Tudor [Vianu], escapade la Stuttgart și München, oarecare Dame și ceva literatură. Tudor îmi administrează periodic din Dehmel, Maria Rilke, Morgenstern, George și alți tipi. Mă disting printr-o simpatică retivitate [= îndărătnicie]. Tudor îmi opune una [= o îndărătnicie] la fel, când vreau să-l încurc în aventuri galante, ori să-l câștig pentru o serie de ședințe ciudate, detracate și romantice (spune el), importante și instructive (afirm eu). Nu insist. Sunt lucruri despre care poți glumi în stare normală. Sub dependența lor, nu o vei mai face. Am agonisit unele certitudini. Știu empiric ce e somnul, condiția noastră organică mi se pare moartea. Nu râde, nu sunt lucruri deșarte. Sunt foarte serioase. E o provincie de fapte, de sensații puternice și atrăgătoare ca toate absolutele. Am să-ți spun eu multe la întâlnire. Tudor mă sermonează zilnic asupra primejdiilor unui astfel de joc. Nu poate fi vorba de un vițiu. Sensualitatea se exclude. Un interes intelectual; vremelnic prin asta" (169). Sunt din nou obligat să observ justețea aforismului forjat de Emil Cioran: „Adevărul despre autor se află în corespondența, nu în opera sa".

Tudor Vianu aprecia un alt tip de reverie decât prietenul său Ion Barbu. Un alt tip de „beție". Îndeplinind anumite „ritualuri

oriental-meridionale” – își amintește fiul său, Ion Vianu –, Tudor Vianu își făcea siesta în fiecare după-amiază în „salonașul turcesc” amenajat în casă, unde „cafeaua era onorată, nu ceaiul”. „Mă îmbăt de lumina spiritului meu”, obișnuia – glumind pe jumătate – să spună Tudor Vianu despre acest „moment de zăbavă prielnic ideilor bune”. Psihiatru fiind, Ion Vianu a comentat această beție superioară ca pe efectul plin de voluptăți al unui narcotic mental care provoacă dependență: „Voluptatea de-a gândi, de-a simți funcționarea minții tale e o beție ușoară, fără consecințe fiziologice dezagreabile. Cine a cunoscut această intoxicare superioară, nu se mai desparte de ea” (559, pp. 25-26, 28).

Fără să vorbească despre administrarea substanțelor stupefiante, Nicolae Manolescu surprinde corect ecuația caracterologică: cei doi mari scriitori sunt, din punct de vedere structural, complet diferiți. „Este între cei doi prieteni – scrie Manolescu –, aflați amândoi la studii în Germania, o diferență uriașă de caracter. Vianu e un timid și un reticent, dedat studiului, Barbu e un Don Juan, seducător în serie, priapic și veșnic la vânătoare, incapabil să treacă doctoratul, ca Eminescu, și chiar să învețe ca lumea limba lui Gauss.” Într-o scrisoare din 1922, Tudor Vianu „se autodenunță”: „Niciodată n-am simțit plăcerea să trăiesc. Am păcătuit mereu prin mohorală” (5, p. 698). Ion Barbu n-ar fi semnat niciodată o asemenea declarație.

Ion Vinea & Ion Barbu

În afară de Tudor Vianu și Simon Bayer, un alt prieten cu care Ion Barbu își administra uneori narcotice (în Bucureștii anului 1924) a fost poetul Ion Vinea – alt concitadin din Giurgiu. Însemnările lui Eugen Lovinescu în agenda cenaclului „Sburătorul” sunt limpezi, dar sumare: „Prin Cișmigiu, [cu] Barbu – lungă convorbire. Era după o «stupefiare» și îmi descrie senzațiile «drogei». Practică [stupefiarea] în comun cu Vinea” (156, p. 85). În paranteză fie spus, și Mircea Eliade a folosit formula „drogă”. Este vorba de o atestare în 1973 (96, p. 117), dar trebuie să ținem seama de faptul că Eliade rămăsese într-o oarecare măsură prizonierul limbii române interbelice (a părăsit România în 1940). Probabil că femininul *drogă* provine dintr-o preluare a genului din limba

franceză – *la drogue*. Este un simptom că termenul încă nu se „stabilizase” bine în limba română. Similar, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, *duș*-ului i se mai spunea și *dușă*, după francezul *la douche* (48, p. 321).

Eugen Lovinescu nu specifică în agenda cenaclului ce „drogă” își administrau Barbu și Vinea. Putem bănui că era vorba de cocaină și/sau eter. Nota din jurnal a fost scrisă la 7 iulie 1924. Ion Barbu se afla atunci în climaxul narcomaniei și al depresiei psihice. Peste circa o lună poetul va fi internat pentru dezintoxicare la spitalul de boli mintale amenajat în Mănăstirea Mărcuța. Anul 1924 a fost foarte important atât pentru mișcarea românească de avangardă, cât și pentru revista *Contimporanul*, condusă de Ion Vinea și la care colabora și Ion Barbu. Este anul publicării de către Ion Vinea a *Manifestului activist către tinerime* (*Contimporanul*, mai 1924) și al deschiderii la București a marii expoziții internaționale de avangardă, organizată de Vinea și de gruparea din jurul publicației *Contimporanul* (30 noiembrie – 30 decembrie 1924). O expoziție la care au participat nume mari de artiști avangardiști, precum Kurt Schwitters, Hans Arp, Paul Klee, Hans Richter, Lajos Kassák, Arthur Segal, Constantin Brâncuși, Victor Brauner, Marcel Iancu, M.H. Maxy, Milița Petrașcu ș.a. (503).

A fost „stupefiarea” un nărav vremelnic în cazul lui Ion Vinea? Nu putem ști. Știm doar că a fost un fumător înrăit, care încerca să se lase de fumat: „Nu-ți scuipi țigara, chip nevropat?” (*Îngerul a strigat*, poezie din ciclul *Exil*). Într-o nuvelă din anii ’20, *Treptele somnului*, protagonistul e obsedat că se va intoxica în somn înghițind niște pastile psihotrope ținute într-o cutiuță (volumul *Flori de lampă*, 1925). Într-un poem autoreferențial publicat în 1938, intitulat *Adam* și subintitulat *Încercare de autobiografie*, poetul Vinea se plânge că s-a „lăsat de tutun” („la punct inima să-mi pun”), tânjește după „clipa de fericire” și după starea de extaz („Extazul: este tocmai ce-mi lipsește”) și admite că „în sânge mi s-a distilat veninul aventurii” (*Facla*, 20 iunie 1938).

Așa cum am mai spus, „veninul aventurii” ar putea să fie în acest caz o metaforă în spatele căreia să se ascundă numele vreunei substanțe psihotrope. Similar ar putea sta lucrurile la Mateiu Caragiale, în *Craii de Curtea-Veche*. „Veninul, veghea, vițiul” au mistuit trupul opiomanului Pașadia, nu și „duhul [său], care-și păstrase toată recea-i limpezime” (104, p. 137).



47. Ion Vinea. Desen de Marcel Iancu

Termenul „venin” apare și în titlul unui roman cu elemente autobiografice (Ion Vinea, *Venin de mai*, publicat postum), în care apar nu numai erotomani, ci și narcomani. Titlul romanului pare să fie un joc de cuvinte pornind de la numele plantei din care se face absintul, „pelin de mai” (*Arthemisia absinthium*). Doctorul Rossini, de pildă (ca și *Craii* lui Mateiu Caragiale), stă „toată ziua tolănit pe divan” și „fumează narghilele, după moda veacurilor turco-fanariote”. Vorbind despre „piața clandestină” de droguri, Vinea îl descrie și pe morfinomanul chelner Mișu, într-o lungă și lugubră scenă de sevraj. Dar, după ce își administrează doza, „în mai puțin de un minut, [Mișu] își recapătă înfățișarea care pentru el era normală” (171, pp. 537, 92-97). Printre narcomani se află și boierul Adam Gună (apare și în romanul *Lunatecii*, publicat postum, în 1965), personaj în spatele căruia se ascunde – după opinia lui Paul Cernat (190, p. 41) – un opioman real, poetul decadent, mecena, colecționarul de artă și publicistul Alexandru Bogdan-Pitești (1871-1922).

Emil Botta și „lecția de opium”

Este greu de făcut o documentare completă referitoare la relația poeților interbelici cu stupefiantele, și asta tocmai pentru că subiectul a fost și, din păcate, a rămas tabu. Un subiect care, atunci când nu este ignorat, este tratat dintr-o perspectivă morală și nu dintr-una istorico-literară. Câteva exemple pot fi totuși date: Tristan Tzara, Ion Barbu, Ion Vinea, Emil Botta ș.a.

Morfinofilia poetului Emil Botta ține de mitologia istoriei literaturii române. Se știe și se vorbește despre năravul acestui aristocrat al teatrului și poeziei, dar nimeni nu scrie despre el. Unii istorici și critici literari par să fi intuit narcofilia poetului de la bun început. Comentându-i volumul de debut *Întunecatul april* (care a primit Premiul Fundațiilor Regale în 1937), G. Călinescu folosește expresii precum „mari halucinații romantice”, „automatismul alienaților” sau „divagația demențială” (5, p. 904). La rândul său, recenzând același volum, Mihail Sebastian reduce universul poetic al lui Emil Botta nu numai la „o lume de artificii, de mistere”, dar chiar și la „o lume de «paradis artificial»” în care, „desigur, nu e greu să recunoști o amintire din Baudelaire sau din Poe”. Nu cred că este întâmplător faptul că Sebastian îl compară pe Emil Botta cu alți poeți narcomani: Charles Baudelaire, E.A. Poe și Arthur Rimbaud (*Rampa*, 11 iulie 1937).

Unul dintre poemele lui Emil Botta, din volumul *Pe-o gură de rai* (1943), poartă titlul *Coleridge*, după numele poetului romantic opiofil Samuel Taylor Coleridge. Poemul *Vizite II*, din volumul *Întunecatul april* (1937), îl are ca personaj pe „mâncătorul englez de opium” Thomas De Quincey (396, I, p. 57). O altă poezie din volumul său de debut se intitulează chiar *Lecția de opium*. Simptomatic este faptul că acest poem a fost exclus de cenzură din reeditările volumului din perioada comunistă, cu toate că poetul a insistat ca el să apară, inclusiv în ultimul său volum antum (*Un dor fără sațiu*, 1976). Poemul a fost republicat abia postum (396, I, p. 55). Citindu-l, vom înțelege de ce a fost cenzurat. În *Lecția de opium*, poetul – aflat printre „visătorii cu bărbi colilii” – pare că se „autodenunță” ca „fumător sălbatec” de opium:

Gârbovit eram de măririle codrului,
pomul abuliei îmi șoptea numele:
Emil, fumătorule sălbatec, tăcut,
spune adio tărâmului acesta. [...]
Mâinile opiomanilor caută prin eter,
locul aventurilor diafane,
Viețile cari încă nu s-au născut,
cerșesc halucinate un sărut.

Simptomele depresiei poetului se află aproape în fiecare poem: „desperare”, „dezamăgire”, „neurastenie”, „marea letargie”, „melancolie”, „speriat de moarte” etc. Unii comentatori (cei mai mulți) au detectat încă din tinerețea poetului-actor o melancolie structurală și „o tristețe iremediabilă”. În ochii prietenilor săi, Emil Botta era un om bătrân la vârsta de douăzeci de ani: „Botta este în totul un tip aparte – are stil în tot ce face, simte, gândește. Are un surâs amar, de om încercat de viață, sceptic, chinuit, un fel de Greta Garbo masculin. Îi zic «cântărețul tristeței sale» – căci poartă într-însul într-adevăr o tristețe iremediabilă”, își nota Petru Comarnescu în jurnal în aprilie 1932 (172, p. 42). Emil Botta era în anii ’30 „de o luciditate cu totul specială și extrem de frământat”, își aducea aminte Cioran în aprilie 1969 (174, p. 208).

De altfel, ca și Eminescu, Emil Botta și-a diagnosticat singur depresia psihică:

E atâta nepace în sufletul meu,
Bătut de alean și de umbre cuprins...
Un dor fără sațiu m-a-nvins,
Și nu știu ce sete mă arde mereu.
(*Un dor fără sațiu*, 1943)

Câteva elemente interesante privind stările depresive ale poetului oniroman rezultă dintr-un jurnal ținut în epocă de o bună prietenă, regizoarea de teatru Jeni Acterian. „E[mil] B[otta] îmi spunea trist – nota Jeni Acterian pe 3 ianuarie 1939 – că s-a convins de zădărnicia și goliciunea chiar a «himerelor» pentru care mai trăia. Zicea astea stând pe spate cu ochii în vid și uitând complet [de] toată lumea din jur.” Sau un alt pasaj de jurnal, datat 21 decembrie 1938, și mai interesant, mai ales din perspectiva

unei regizoare: „E[mil Botta] a băut cam mult și l-a năpădit disperarea. A început să recite versuri. Întâi Eminescu, apoi, nu chiar din senin, disperarea i-a atins un fel de demență și a recitat clocotitor, nebun, cu ochi dureroși și gesturi grele tot ce i-a trecut prin minte. De la *Joc secund* până la *Duhovnicească* [de Arghezi] și la [Jules] Supervielle, versurile au umplut orele de noapte. Era beat, dar foarte lucid" (173, pp. 258, 265).

Alcoolul a fost într-adevăr unul dintre remediile de ameliorare a melancoliei de care suferea poetul:

Paseri de lux prin memoria înecaților
când se retrag *oglinzile de alcool*
un trunchi atroce, crinul decapitaților
au furat în vis misteriosul mongol.
(*Centru*, 1932) (396, II, p. 251)

Dar, chiar dacă băuse „cam mult" în noaptea evocată de Jeni Acterian, beția „foarte lucidă" a tânărului poet pare să indice o altă substanță psihotropă decât vreo băutură alcoolică. „În timp ce vinul tulbură facultățile mintale – nota poetul Thomas De Quincey în 1821 –, opiumul dimpotrivă (dacă este luat cum trebuie) creează o ordine și o armonie mintală desăvârșită" (40, p. 204). Plecând de la remarcile poetului englez, Charles Baudelaire a scris și el pagini memorabile despre diferența esențială dintre beția provocată de alcool și cea provocată de hașiș sau opium (*Du vin et du hachich*, 1851; *Les Paradis artificiels*, 1860) (1, pp. 5, 107). La un secol după De Quincey, Jean Cocteau, bazându-se pe experiențe personale, scria la rândul său: „Alcoolul provoacă accese de nebunie. Opiumul provoacă accese de înțelepciune" (2, p. 66).

*
* *

În 1969, regizorul Lucian Pintilie a realizat filmul *Reconstiturea*, după o nuvelă semnată de Horia Pătrașcu. Premiera filmului, devenit de referință, a avut loc pe 5 ianuarie 1970 (am avut norocul să fiu în sală), dar el a fost interzis de cenzură după doar câteva zile de spectacole. Pentru regimul comunist, filmul era

subversiv din toate punctele de vedere. Într-un rol secundar – un umil profesoraș de provincie – Pintilie l-a distribuit pe actorul Emil Botta. Profesorul de liceu Paveliu își tratează depresia psihică prin abuz de alcool. După ce îi cere în mod ostentativ procurorului să-i pună cătușele pentru „delict de opinie", profesorul se retrage să se îmbete într-o cârciumă populară. El cere sticla de „li-chior *O-rien-tal*" (un nume plin de semnificații) cu o voce sacadată și obsesivă, așa cum un narcoman cerșește doza fără de care nu poate trăi. Botta a realizat un rol memorabil! Mulți spectatori au făcut atunci asocierea dintre „legenda" narcofiliei actorului și rolul în care în mod inspirat l-a distribuit regizorul. După 40 de ani, în septembrie 2009, am stat de vorbă pe acest subiect cu regizorul Lucian Pintilie. Mi-a confirmat faptul că rolul profesorului Paveliu a fost cel al unui „drogat" care se autoizolează de societate. Pintilie mi-a spus, de asemenea, despre discreția lui Emil Botta privind năravul său.

Tot în acei ani, într-o perioadă de relativă liberalizare a regimului comunist, Arșavir Acterian a încercat să publice jurnalul surorii sale Jeni. Demersul său s-a soldat cu un eșec. El i-a trimis prin poștă lui Cioran, la Paris, unele fragmente transcrise din jurnal, mai ales cele referitoare la prietenul lor comun, poetul și actorul Emil Botta. Prilej pentru Cioran să comenteze starea psihică labilă a lui Emil Botta, dar și să facă unele aluzii privind narcomania poetului. Cioran vorbea în scrisori despre „forme de decădere", despre „ieșirea [lui Botta] din infern", despre „ultimele lui «aventuri»", despre „această nouă *întunecare* a lui [Botta]", referindu-se la vechea lui „întunecare" și la volumul *Întunecatul april*, publicat în 1937. Se pare că în acea perioadă, la sfârșitul anilor '60 sau începutul anilor '70, Emil Botta a suferit de o puternică depresie psihică, fiind internat (poate și pentru dezintoxicare) la spitalul nr. 9, de boli mintale și nervoase. Corespondența dintre Emil Cioran și Arșavir Acterian se referă și la acest lucru.

Limbajul mai mult sau mai puțin aluziv folosit de Cioran în scrisori avea și menirea să-i înșele pe securiștii care – nu este nici o îndoială! – citeau scrisorile la București. „Sunt foarte sensibil – îi scria Cioran lui Acterian despre Emil Botta în 1969 – la suferința lui melancolică, la angelismul lui funebru. Generația noastră n-a ratat nici o formă de decădere: cum să nu fii mândru?" (11 iunie 1969). „Am văzut de curând în *România literară* o fotografie a

lui Emil Botta: cu câtă compasiune am privit acea mască plină de suferință, crispată, tensionată la maximum! Erau acolo și câteva versuri care, în context, aveau valoarea unui comentariu: «uneori, privind în oglindă, mă înfior de ochii pe care-i zăresc...»" (6 ianuarie 1972). „Mi-ai făcut într-adevăr o bucurie, mai ales acum, vorbindu-mi de însănătoșirea morală a lui Emil B[otta]. El a ieșit din infern, iar eu i-am luat locul" (11 iulie 1972). „Cred că e corect portretul pe care i-l faci lui Emil Botta, dar îmi vine greu să-mi imaginez cum arată această nouă *întunecare* a lui. În amintirea mea, el a rămas același băiat fermecător, trist și inocent, sau, dacă vrei, un blestemat îndulcit prin blândețe și eleganță" (12 aprilie 1974). „Ce om și acest E[mil] B[otta]! Tot ce-mi povestești despre ultimele lui «aventuri» îl face și mai seducător. Cât aș fi vrut să-l văd în Hamlet!" (20 decembrie 1979, la doi ani după moartea lui Emil Botta).

Într-un singur loc a renunțat Cioran la limbajul său esopic: „De curând, mi s-a vorbit vreme de două ceasuri de dragul nostru [Emil] Botta, despre experiențele sale limită *à la* Quincey, dezechilibrul lui pasionant. Dintre noi, el e singurul care a mers cel mai departe. Nu poți juca Hamlet fără să fii pedepsit. Aș fi vrut să-l văd în acest rol" (scrisoare către Arșavir Acterian din 2 noiembrie 1968) (174, pp. 208-210, 214-215, 222, 236).

Vorbind despre „experiențele sale limită *à la* Quincey" (luându-l ca reper pe scriitorul opioman prin excelență), Cioran s-a referit în mod deschis la narcofilia lui Emil Botta. Foarte probabil că securistul de serviciu care monitoriza scrisorile dintre Cioran și Acterian n-a înțeles ce experiențe-limită „*à la* Quincey" face poetul-actor la București, neștiind probabil „cine dracu' mai e și Cuinsi ăsta!". Solicitând la *CNSAS* să consulte dosarul de Securitate al lui Emil Botta, cercetătoarea Ioana Diaconescu a fost deziluzionată. A primit „un dosărel subțire și cenzurat" (sunt chiar cuvintele ei), conținând câteva file renumerotate, complet insignifiante. Având în vedere biografia poetului și a fratelui său (Dan Botta a fost legionar și deținut politic după război), este puțin probabil ca Securitatea să nu-l fi considerat pe Emil Botta un „obiectiv" și să nu-i fi deschis un *DUI* (*Dosar de Urmărire Informativă*) (***395***).

O legătură tematică subterană poate fi decelată între, pe de o parte, epistolarul Emil Cioran – Arșavir Acterian și, pe de altă

parte, jurnalul acestuia din urmă. Imediat ce a primit scrisoarea lui Cioran comentată mai sus (expediată din Paris la 2 noiembrie 1968), Acterian comentează în jurnal pe marginea „opiomaniei" lui Emil Botta (la 12 noiembrie 1968). Acterian nu contestă narcofilia poetului. Dimpotrivă, o confirmă. El contestă însă faptul că poezia lui Botta ar fi o „viziune incoerentă de opioman ajuns în descompunere", cum „zic unii" (poate se referă la Cioran, poate la cei care i-au vorbit lui Cioran pe această temă „vreme de două ceasuri"). După Arșavir Acterian, poezia lui Botta este „o tragică tensiune de viață, dezagregantă. Disperarea poetică, aiurarea metabolică transmutate nemijlocit în literatură de nobile semnificații. Din îndoieli și spaime, din neliniști, din frica morții și din sentimentul de disoluție se înfiripă o lume care îl include și pe care se muncește s-o transfigureze în vis și poezie ca s-o facă suportabilă" (72, p. 179).

Arșavir Acterian a fost foarte apropiat de Emil Botta. Un prieten care a încercat mereu să-i atenueze instabilitatea psihică, excesul de emotivitate, hipersensibilitatea. Acterian a fost dintre puținii prieteni care au avut acces la intimitatea poetului ursuz, chiar și în momentele sale penibile de sevraj și dependență de narcotice. „În bârlogul în care se încuie […] – notează Acterian în jurnal la 6 noiembrie 1971 – îl surprind răvășit, prăbușit, cu o voce cavernoasă parcă țâșnită din lăuntrul lui, încât cu greu percep ce spune. […] L-am descoperit cu greutate mai deunăzi în singurătate și tăcere, respirând cu mare dificultate, bând totuși cafele cu căni mari și fumând ca un posedat, rebel oricărui sfat și oricărei asistențe" (72, pp. 305-306).

Ca și alți scriitori și actori din perioada comunistă, Emil Botta își procura cafea de calitate de la magazinul celebrului cafegiu Gheorghe Florescu (din Bd. Hristo Botev nr. 10), care și-a publicat de curând memoriile (175, pp. 123 ș.u.). Dar, în afară de multele cești de cafea tare, poetul își administra adesea fiole de *cafeină* și pilule de *luminal*, procurate de la farmacie. În plus, fuma enorm, aprinzându-și practic țigară de la țigară. Era insomniac și anorexic. Întrebat de prieteni dacă a mâncat ceva, poetul obișnuia să răspundă: „Am mâncat o cafea și, ca desert, un nescafé". Părea o glumă, dar nu era (***395***).

În 1938, Emil Botta a publicat un volum de proză poetică, *Trântorul*, care a trecut cumva neobservat. În prima nuvelă din volum, *Un timp mai prielnic*, scrisă cândva în perioada 1934-1937,

apare un *alter ego* multiplu al scriitorului. Botta pare să se regăsească în toate personajele nuvelei. El este atât „doctorul" (care „se îndoapă cu droguri", ingerând pilule pe care le păstrează „într-o cutiuță pe care e zugrăvit un ceasornic"), cât și „prozatorul" (care, „consumând abuziv cafea și țigări", se simte „baricadat în insomnie"), dar și protagonistul romanului scris de „prozator", Brutus (căruia „nu-i era nici foame, nici sete"). Ieșirea „prozatorului" din starea de insomnie se produce în urma unei viziuni narcotico-erotice: „«Arabela, murmuram, cafeaua și tutunul m-au amețit și mi-au răsucit nervii; dă-mi un narcotic, să trec în puterea somnurilor»… Cerșeam aproape, și ea se apleca învinsă de o incomprehensibilă milostenie și mă săruta pe frunte. Abia atunci ațipeam" (480).

La 27 iunie 1973, cu câțiva ani înainte de moartea poetului, Arșavir Acterian scrie din nou în jurnalul său despre „narcotizarea" lui Emil Botta (și a lui Mihai Eminescu!) atunci „când se vede încleștat de nefericire": „Ades E[mil] B[otta] îmi evocă figura lui Eminescu. Ca și el înflăcărat de frumos, ca și el setos de cunoaștere, ca și el trăind la limita extremă viața, ca și el îndrăgostit de femeie, ca și el disperat, ca și el răvășit de suferințe, ca și el straniu în comportare, trăznit, apucat, ca și el încercând să se narcotizeze în momentul când se vede încleștat de nefericire, ca și el aproape descompus și aproape nebun" (72, p. 367).

*
* *

Nu este întâmplător faptul că am găsit anume în jurnalul lui Arșavir Acterian unele informații referitoare la narcofilia poetului Emil Botta. Acterian avea un oarecare interes pentru efectele drogurilor și mai ales pentru modul în care ele influențează creativitatea scriitorilor și a artiștilor. Este suficient să-i răsfoim jurnalul. În 1932, de pildă, i se pare „admirabil" filmul *Cocaina* (cu actrița Marcelle Chantal), pe care îl vizionează împreună cu Eugen Ionescu. În paranteză fie spus, în acei ani, pentru Jeni Acterian, sora lui Arșavir, cinematograful însuși era „cel mai bun narcotic posibil" (notă în jurnal, 17 octombrie 1933) (173, p. 54).

În 1969, Acterian comentează în jurnal un articol elogios scris la adresa poetului René Daumal (1908-1944), mort la treizeci și

șase de ani de tuberculoză, boală pe care ar fi contractat-o pentru că se droga cu *tetraclorură de carbon*, mai rar cu *eter* și *protoxid de azot* (gaz ilariant). „A căutat și el absolutul, a măzgălit și el hârtia, dar s-a și drogat ca să-l găsească, precum Quincey, Aldous Huxley și hippy-iștii [*sic!*] de astăzi. Înaintemergător al acestora din urmă. Pare-se inspirator al lor, printre alții. Avea un cerc întreg de scribi experiențialiști cu oarecare similitudini cu suprarealiștii, dar distingându-se de aceștia prin furia experienței și intensitatea spiritului de ardere ce l-a dus repede în mormânt (celula omenească suportând greu excesele)."

În fine, în 1972, Arșavir Acterian vorbește în jurnal despre un pictor, fiul unui prieten (greu de identificat), care își cravașează sensibilitatea prin excese de stimulente psihotrope – alcool, cafea, tutun. „Viciul duce până la urmă la neurastenie și la detracare. Probabil, talentul pictorului (și același lucru se poate spune despre tot soiul de creatori cu apucături similare) e astfel biciuit, inteligența se ascute, sensibilitatea e cravașată spre a fi subțiată și rafinată" (72, pp. 119, 194, 328).

7. Avangardiști & Moderniști

Tristan Tzara: „Apa Diavolului plouă pe rațiunea mea”

Zürich

Pentru poeții și artiștii avangardiști, creativitatea, imaginația poetică, libertatea spirituală și călătoriile onirice erau mecanisme mintale care se cereau nu doar încurajate, dar și „biciuite”. Oniromani prin definiție, ei nu au fost străini de metodele artificiale de provocare a „libertății totale a spiritului” (formula îi aparține lui André Breton, *Manifestul suprarealist*, 1924).

Am amintit despre relația lui Ion Vinea cu narcoticele, începută probabil în 1924 sub influența lui Ion Barbu, concitadinul său din Giurgiu. În toamna anului 1915 el se despărțise de prietenul său Tristan Tzara, plecat la studii la Zürich. În epoca „insurecției de la Zürich”, experiențele anarhice practicate de artiștii radicali, frenezia dionisiacă și atmosfera explozivă a *happening*-urilor dadaiste se potriveau cum nu se poate mai bine cu excitantele și stupefiantele care se găseau la liber prin marile orașe europene. „Noi afirmăm VITALITATEA fiecărei clipe, antifilosofia acrobațiilor spontane”, clama Tristan Tzara în manifestul intitulat *Proclamație fără pretenții* (Zürich, 1919).

Orașul Zürich, din Elveția germanofonă, era pe atunci (și a rămas până astăzi) (***176***) una dintre capitalele europene ale drogurilor. O spune un narco-expert de talia lui Ernst Jünger: „Cocaina a devenit o modă în timpul primului război mondial; Zürich […] a fost una dintre rezidențele din care a iradiat dominația ei” (23, p. 183). În ceea ce privește consumul de cocaină din acei ani, Jünger era un *connaisseur*, deci poate fi crezut pe cuvânt. Situația era foarte asemănătoare în marile orașe din spațiul german. Se poate aduce și mărturia unui specialist. Psihiatrul Hans W. Maier, de pildă, care a publicat în 1926 o monografie privind abuzul de

cocaină, susținea că, în spațiul germanofon al Europei, „perioada revoluționară a anilor 1918-1921 a fost în mod special favorabilă propagării dependenței de cocaină inhalată nazal" (3, p. 187).



48. *Cabaret Voltaire*, desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916. Pe scenă: Tristan Tzara (lângă pian), Richard Huelsenbeck, Hugo Ball, Emmy Hennings (dansând în dreapta)

În *Memoriile* sale, Richard Huelsenbeck descrie *Cabaret Voltaire* ca pe un spațiu învăluit în „nori groși de fum" și cu „un miros de cenușă caustică". La rândul său, în 1916, Hugo Ball scrie în jurnalul său despre un sentiment de „extaz indefinit" care îi lega pe participanții la seratele dadaiste. Tot în 1916, cântăreața și dansatoarea Emmy Hennings (o „protohippie", cum a definit-o Andrei Codrescu) (***436***, p. 166) și-a interpretat poemul *Morphine* pe scena de la *Cabaret Voltaire*. Poemul ei a apărut în singurul număr al revistei *Cabaret Voltaire*, din 15 iunie 1916 (384). „Se pare că beția [dadaiștilor] nu era întotdeauna datorată alcoolului", scrie Leah Dickerman, una dintre organizatoarele recentei expoziții internaționale *Dada*, desfășurată la Paris, Washington și New York, în anii 2005 și 2006 (177).

Tristan Tzara era obișnuit să se „doftoricească" cu diverse calmante încă din anii de liceu bucureștean (1910-1915). El își

administra bromură pentru a sista atacurile bruște de leșin și migrenele de care suferea mai ales în timpul verii (181, p. 125). Câteva aluzii la narcotice par să-și fi făcut loc în unele texte semnate de Tzara în anii 1918-1919: „Apa Diavolului plouă pe rațiunea mea", sau „Lavez votre cerveau", sau „Eu distrug sertarele creierului" (*Manifestul Dada*, 1918). Într-un fragment de poem (*Calendar*, 1918) apare un misterios „medicament astral", se pare heroină:

flacon cu aripi de ceară roșie în floare
calendarul meu saltă medicament
astral de inutilă ameliorare
se dizolvă la lumânarea aprinsă
a nervului meu capital.
(revista *Dada*, nr. 3, Zürich, decembrie 1918)

Iată și un pasaj din *Manifestul Dada* din 1918: „Aici noi avem dreptul să proclamăm căci am cunoscut fiorii și deșteptarea. Strigoi beți de energie înfigem tridentul în carnea nepăsătoare. Suntem șiroaie de blesteme în belșug tropic de vegetații amețitoare, clei și ploaie-i sudoarea noastră, sângerăm și ardem setea, sângele nostru-i vigoare" (*Dada*, nr. 3, Zürich, decembrie 1918). Subînțeleasă în cele două texte de mai sus, seringa apare în mod explicit într-un text ulterior al lui Tzara: „SERINGA nu-i decât pentru înțelegerea mea" (*Proclamație fără pretenții*, manifest scris în aprilie 1919 și publicat în *Die Schammade*, Köln, 1920) (178, pp. 13, 24).

În 1919, André Breton îi scria lui Tristan Tzara, la Zürich, despre „degradarea" prin intoxicare cu diverse narcotice (inclusiv cu canabis și opium) a lui Alfred Jarry (613), pe care Tzara îl considera „precursorul dadaismului". „Jarry e suprarealist în absint", va scrie la rândul său Breton (*Primul manifest al suprarealismului*, 1924). 1919 este anul în care Jacques Vaché, pe care suprarealiștii îl vor adora, se sinucidea cu opium la vârsta de douăzeci și trei de ani (179).

În același an 1919 Marcel Iancu se întâlnea la Paris cu Breton și Aragon și-l descria pe Tzara ca pe „un fel de mare preot", care organizează la Zürich „nopți de dezmăț în fum de opiu" (180, p. 65). Cu siguranță că Iancu era la curent cu poziția antidrog a lui Breton. Fiind supărat pe Tzara, probabil că Marcel Iancu voia să-și discrediteze compatriotul în fața grupării pariziene. Imaginea

lui Tristan Tzara ca „mare preot”, „șaman” sau „vrăjitor”, intoxicându-și companionii cu diverse substanțe psihotrope, nu este una singulară. Colaborator la diverse publicații avangardiste (*75 HP*, *Punct*, *unu*, *Integral*), Filip Brunea-Fox – comentând cele șapte manifeste Dada – îl percepea pe Tzara ca fiind „vraciul care descoperise într-un canton șvițerian [= Zürich] elixirul pentru flagelat nemurirea sedentară” (*Integral*, nr. 1, martie 1925) (500, pp. 23-24).

Într-un fel, diferența caracterologică dintre Marcel Iancu și Tristan Tzara (Zürich, 1915-1921) pare să semene cu cea dintre Tudor Vianu și Ion Barbu (Tübingen și alte orașe germane, 1921-1924). Totuși, informația dată de Marcel Iancu lui Breton și Aragon nu este neverosimilă. Unii dintre dadaiști (de la Zürich sau Berlin) își administrau într-adevăr morfină, heroină și cocaină, ca de exemplu Hugo Ball, soția sa Emmy Hennings, Walter Serner, Johannes Baader, Rudolf Schlichter ș.a. (181, p. 29; 3, pp. 190 ș.u.). Mai târziu, și unii poeți și artiști suprarealiști au fost consumatori de droguri.



49. Tristan Tzara. Desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916

*
* *

Berlin

Începând din februarie 1918, epidemia Dada se declanșase din plin printre poeții și artiștii germani. Virusul fusese adus de la

Zürich de Richard Huelsenbeck. În august-septembrie 1922, Tristan Tzara și alsacianul Hans Arp au făcut o călătorie în Germania, la Berlin, dar și la Weimar, Düseldorf (unde au participat la „Congresul constructivist") și Jena („Conferință despre Dada", unde Tzara a reușit cu greu să scape de furia studenților de extrema dreaptă). Dadaiștii germani i-au primit cu entuziasm. Nu știu dacă s-au văzut și cu Max Ernst, liderul grupării dadaiste din Köln, dar tocmai se despărțiseră de el în Tyrol, unde își petrecuseră vacanța împreună cu el și Paul Éluard. „În tăcerea glacială a unei nemiloase contemplări interioare, la granița dintre vis și realitate – scria Tristan Tzara –, activitatea poetică a lui Max Ernst s-a produs ca o stare de intoxicare, ca o continuă legătură între o sensibilitate intuitivă și lumea trecătoare a imaginilor" (183, pp. 13, 38).

În Germania, Tzara și Arp au fost extrem de plăcut impresionați de libertinajul practicat de tinerii nemți, mai ales în capitală. S-au simțit minunat, savurând din plin „atmosfera de libertate ce domnea la Berlin", scrie François Buot, biograful lui Tzara. Hans Richter asocia atmosfera din clubul berlinez *DADA* de la începutul anilor '20 cu starea de „amok" – termen malaiezian care se referă la halucinațiile provocate de abuzul de opium (183, p. 10).

„Efervescența [artistică] era reală – comentează François Buot. La Berlin funcționau toate grupurile și se găseau toate revistele. Chiar și în materie de sex, era un oraș modern. [...] Toleranța era la ea acasă. Nici urmă de puritanismul rușinat care domnea încă la Paris. Germania părea să fie un paradis fără urmă de cenzură, iar tinerii nemți întâlniți de Tzara și Arp aveau un comportament extraordinar de liber. Baruri, bordeluri, localuri de noapte – Tzara voia să vadă tot" (180, pp. 112-113). Ernst Jünger vorbește despre cocainomanii din Berlinul epocii. O imagine care „nu era rară" – spune el – în cafenelele din Alexanderplatz și Kurfürstendamm (23, p. 188).

Într-adevăr, „Germania părea să fie un paradis", inclusiv al drogurilor. În toamna anului 1922, Tzara ar fi putut – din întâmplare sau nu – să se întâlnească cu Ion Barbu la Berlin. De pildă, la cafeneaua *Romanisches Kaffee*, din nordul orașului, pe care o frecventau în anii '20 tinerii intelectuali români care stăteau sau veneau în capitala Germaniei: Dan Barbilian, Tudor Vianu, Al. Philippide și mulți alții (534, p. 29). În corespondența din acea perioadă (septembrie-octombrie 1922) dintre Tudor Vianu

și Ion Barbu, acesta din urmă asociază constant Berlinul cu cocaina, nu prea scumpă și foarte ușor de procurat. Pe de o parte, după război se redistribuiseră în drogheriile din orașe imensele stocuri farmaceutice ale armatei. Pe de altă parte, în acea perioadă, companiile farmaceutice germane lucrau din plin, producând droguri psihoactive, inclusiv cocaină, care era vândută la farmacii, în pachețele de 4-6 grame, numite „koks" (3, p. 187). Am văzut că, după trei ani de stat în Germania (1921-1924), Ion Barbu a revenit intempestiv în țară ca să uite – cum scrie Gerda Barbilian – „visul urât al Berlinului în plină decadență, în plină nebunie a drogurilor" (154, pp. 148-151).

*

* *

Paris

La începutul anilor '20, în unele ziare franceze se scria că Tristan Tzara & Co foloseau substanțe halucinogene. În perioada 1920-1924 Tristan Tzara și Jean Cocteau erau nedespărțiți în boema artistică pariziană. Prietenii lor își vor aminti mai târziu despre cei doi poeți că „beau mult pe atunci și din când în când fumau opiu, drogul la modă". Și pictorița suedeză Greta Knutson își va aduce aminte de atmosfera boemă fulminantă întreținută de grupul de avangardiști în Parisul anului 1924, când l-a cunoscut pe Tzara, viitorul ei soț: „cafenelele afumate, cu licorile lor vrăjite și muzica lor îndrăcită" (180, pp. 139, 206). „Zarva stârnită în jurul lui [Tzara] la Paris parcă îl drogase, parcă îl dopase", va spune ulterior André Breton (214, p. 30).

Evident, alcoolul era stimulentul cel mai la îndemână. Exaltarea avangardiștilor era generală. În amintiri, Louis Aragon vorbește despre „beția manifestărilor publice", iar Georges Ribemont-Dessaignes, despre „un soi de beție colectivă, cea a lansării într-o aventură necunoscută". Se beau butoaie întregi de vin de Porto, whisky, dar și specialități de genul „cocteil Dada". În aprilie 1920, Tristan Tzara a imaginat o invitație dadaistă la o expoziție a lui Picabia la Paris: „Mișcarea Dada își plasează capitalul în injecții de whisky cu sifon cromatic și vă invită la etc. etc." (180, pp. 69, 71, 75, 81).

Se cunosc abuzurile de opium ale lui Jean Cocteau în acea epocă, mai ales după moartea (în decembrie 1923) a tânărului său prieten și discipol, scriitorul Raymond Radiguet. „Sărmanul Cocteau întristat de cândva minunatul Radiguet”, scria Allen Ginsberg într-un poem (*La mormântul lui Apollinaire*, 1958) (509, p. 93). Cocteau ajunsese să fumeze zece pipe cu opium pe zi, după propria sa mărturisire: „Fumam trei [pipe] dimineața (la ora 9), patru după-amiaza (la ora 5), trei seara (la ora 11)”. Peste doar câțiva ani, în perioada decembrie 1928 – aprilie 1929, Cocteau va traversa la clinica din Saint-Cloud, de lângă Paris, o experiență de dezintoxicare extrem de traumatizantă. Provocată de „un leac [= opiumul] ce tinde să devină un despot”, cum își nota Cocteau în jurnalul dezintoxicării, „suferința *au ralenti*” de care a avut parte poetul s-a dovedit a fi fertilă din punct de vedere artistic (vezi *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, 1930). „Nu pledez. Nu judec, scria Cocteau în 1928. Depun doar dovezi incriminatorii și dezincriminatorii la dosarul procesului opiumului” (2, pp. 9-13).



50. Jean Cocteau. Autoportret făcut în perioada dezintoxicării poetului și a chinurilor sevrajului, Clinica din Saint-Cloud, decembrie 1928

Dar opiumul și hașișul – droguri specifice romanticilor – sunt narcotice halucinogene, care îndeamnă la imobilism și reverie.

Trupul doarme, în timp ce mintea zboară. În plus, opiomanul nu caută compania altora. El nu socializează, precum consumatorul de cocaină, canabis sau chiar alcool. „Vinul îi face pe oameni fericiți și sociabili – spunea Baudelaire –, hașișul îi izolează. Vinul exaltă voința, hașișul o anihilează.” Pentru o „călătorie” bună după o doză de hașiș, recomandă Charles Baudelaire, e nevoie să fie îndeplinite unele condiții de anturaj: „câțiva complici al căror temperament intelectual să vă fie apropiat; și un pic de muzică, dacă este posibil” (1, p. 20).

„Fumătorii [de *cannabis*] sunt o categorie sociabilă, spune personajul narcoman al lui William S. Burroughs. Prea sociabilă, după gustul meu” (184, p. 42). Dimpotrivă, pentru fumătorii de opium situația este complet diferită. Jean Cocteau a găsit formulări inspirate, cvasi-aforistice: „Când fumezi [opium] în doi este deja prea mult. În trei, e greu. În patru, imposibil”; sau: „Sub opium, [...] nu încercăm să împărțim cu nimeni bucuria. Opiumul ne desocializează și ne îndepărtează de comunitate” (2, pp. 61, 109). În ceea ce privește efectele unor narcotice și gradul lor de socializare, putem da crezare unor scriitori precum Baudelaire, Cocteau și Burroughs.

Vivacitatea nevrotică și insomniile prelungite ale dadaiștilor rimau mai degrabă cu alte genuri de droguri. Unele stimulente și euforizante, de tip cocaină („fericirea în mișcare”, cum e numită). Dadaismul și futurismul sunt, afirmă Arnauld de Liedekerke, „mișcări artistice de cocainomani” (34). Într-adevăr, îndrăgostiți de aventură (*Vivere pericolosamente!*, în termenii lui D’Annunzio), de călătorii, de viteză, de mașini, de cai-putere și de benzină (cu care se parfumau pe rever) (***507***), unii poeți futuriști își administrau droguri stimulente, printre care cocaina: Sofronio Pocarini (vezi poemul *Cocaina*, 1924), Alberto Manca (vezi textul *Sogno alla cocaina*, 1933) ș.a. (185).

În numărul din 25 ianuarie 1920 al publicației pariziene *L’Action Française* se susținea că dadaiștii ar fi „mari consumatori de cocaină”. În alte reviste, nu dadaiștii, ci dadaismul însuși era asociat cu cocaina: „Dadaismul și cocaina sunt produse toxice ale ultimului război, iar primul [= dadaismul] nu este cel mai puțin vătămător” (*L’Ami du peuple*, 4 iunie 1931).

Textele de mai sus au apărut în publicații foarte „de dreapta”, *L’Action Française* și *L’Ami du peuple*, care aveau toate motivele

să-i antipatizeze pe avangardiști, care erau foarte „de stânga” (180, pp. 90, 195, 240-243). Între cele două tabere era practic un război declarat continuu. Avangardiștii de la Paris, de pildă, s-au solidarizat cu o militantă anarhistă, Germaine Berton, care – la 23 ianuarie 1923 – a intrat în redacția publicației *L'Action Française* și a împușcat mortal un lider de extrema dreaptă, Marius Plateau (*La Révolution surréaliste*, nr. 1, decembrie 1924) (186).

*

* *

București

În 1947, și Petre Pandrea îl asocia pe Tristan Tzara (și dadaismul, în general) cu narcomania, dar nu atât la propriu, cât la figurat. Tzara era – prin „conversiuni recente” la marxism, cum se exprima Pandrea – un fel de traficant cu „opiul intelectualilor” (ca să folosesc o sintagmă forjată ulterior, în 1955, de Raymond Aron). După ce a făcut câteva călătorii în Spania (1936-1937), pentru a se solidariza cu luptătorii anti-Franco, după ce a colaborat ca *maquisard* cu Rezistența din sudul Franței, după ce a devenit militant comunist, Tzara a vizitat România (vizitase înainte Cehoslovacia, Ungaria și Iugoslavia) și a ținut câteva conferințe la sfârșitul anului 1946. La București a fost întâmpinat de Sașa Pană și de alți avangardiști români, nu însă și de Marcel Iancu, care emigrase cu toată familia în Palestina imediat după rebeliunea legionară din ianuarie 1941 (444).

Tristan Tzara revenea la București (și la Moineștiul natal) după vreo două decenii, la 24 noiembrie 1946. România se afla într-un moment critic al istoriei sale, imediat după alegerile din 19 noiembrie, fraudate de comuniști. Prelegerea intitulată *Suprarealismul și epoca de după război* a fost ținută la Teatrul Național din București, la 4 decembrie 1946. Cu acest prilej, Tzara a adus un omagiu lui Jacques Rigaut și René Crevel, doi poeți avangardiști narcomani care s-au sinucis în 1929 și, respectiv, în 1935. Dadaiștii au încercat să reducă „dilema *acțiune* și *vis*”, a spus Tristan Tzara. „Crevel și Rigaud au murit în împrejurări tragice […]. Ei n-au putut să rezolve contradicțiile între vis și realitate”, a conchis Tzara, utilizând un limbaj criptic, dar plin de aluzii (182). Textul conferinței

a fost publicat de Sașa Pană în revista *Orizont* (nr. 3, februarie 1947) (***187***). Dar, în „epoca de după război”, cuvântul de ordine în cultura română nu va fi „suprarealismul”, ci „realismul socialist”. Referindu-se la relația dintre Sașa Pană și Tristan Tzara, cu prilejul vizitei celui din urmă în România, Paul Celan – stabilit pentru câțiva ani la București (1945-1947) – a afirmat sarcastic: „Sașa Pană e… umbra care și-a găsit în sfârșit omul” (188, p, 102).

Câteva luni mai târziu, Petre Pandrea îl numea pe Tzara un „furnizor balcanic pentru cadâne interlope, cu narcotice și cu un soi de literatură de scandal”, un „semi-colonial de-al nostru, semi-doct și semi-comercial, brânză bună, ca inteligență, în burduf de câine al răului caracter, care traficheează cu cocaină literară, ieri ca dadaism, azi ca «Rezistență franceză» și sovietism literar, mâine ca dandysm anglo-saxon” etc. (189, pp. 120-122). Paul Cernat a detectat în textul lui Pandrea „abia disimulate stereotipuri xenofobe, reperabile în cazul mai tuturor adversarilor autohtoni ai lui Tzara” (190, p. 113).

În octombrie 1956, Tzara a încercat să revină în România, cu gândul să refacă, după exact un deceniu, traseul Paris-Praga-Budapesta-Belgrad-București. Pe drum însă l-a prins revoluția anticomunistă de la Budapesta, unde l-a vizitat pe Lajos Kassák și pe alți scriitori maghiari care luptau pentru destalinizarea Ungariei (191). A revenit în Franța, lecuit atât de Europa Răsăriteană, cât și de comunism. La Paris a fost aspru criticat de conducerea Partidului Comunist Francez (mai ales de Louis Aragon) pentru poziția sa exprimată public de susținere a revoluției maghiare. La sfârșitul anului 1956, în semn de protest față de reprimarea revoltelor din Ungaria, Tristan Tzara și-a dat demisia din Partidul Comunist Francez.

Futuriști și suprarealiști despre stupefiante

Trebuie să deschid aici o paranteză. Diferitele curente ale avangardei istorice au fost foarte ideologizate, chiar politizate. Dacă nu chiar anexate politic, de extrema stângă (suprarealismul) sau de extrema dreaptă (futurismul). Nici o altă mișcare literar-artistică nu a beneficiat de atât de multe manifeste doctrinare, de texte programatice, de congrese, de lideri, de ierarhii, de „disciplină de

partid”, de facțiuni, de excluderi și excomunicări de membri etc. „Grupul suprarealist funcționa ca un partid. Un «partid poetic revoluționar»”, spune Sarane Alexandrian, unul dintre cei excluși de André Breton din grup (465). De aceea, contextul internațional al mișcării de avangardă este extrem de important. Fără înțelegerea lui nu pot fi înțelese mișcările avangardei din diversele țări, fiecare cu specificul ei. Este vorba inclusiv despre pozițiile diverselor grupări, și ale liderilor lor, față de consumul de narcotice al avangardiștilor.

Așa cum am văzut, destul de mulți scriitori și pictori avangardiști își „forțau imaginația” și își „intensificau iritabilitatea facultăților spiritului” (în formulările lui Max Ernst, „Comment on force l'inspiration”, 1933) administrându-și substanțe psihotrope. Mai ales cocaină și opium, dar și morfină, heroină, eter ș.a. Cu toate acestea, în mod aparent paradoxal, liderii ideologici ai diverselor curente avangardiste își exprimau dezacordul cu astfel de năravuri. Era vorba de dezacorduri doctrinare, mai mult sau mai puțin „oficiale”, inserate nu în cine știe ce articole conjuncturale, ci în manifeste artistice și în texte programatice.

*
* *

Futuristul Filippo Tommaso Marinetti, de pildă, folosea numele substanțelor psihotrope doar în contexte depreciative: Veneția este „intoxicată cu morfina unei lașități grețoase” (*Împotriva Veneției paseiste*, 1910), sau „Rasa argentiniană”, inventatoarea tangoului, este „stupid domesticită, morfinizată și pudrată” (*Jos tangoul și Parceval!*, 1914), sau „Combatem simetria opium” (*Matematica futuristă*, 1941) (572, pp. 91, 133, 237). Pentru întemeietorul futurismului, „paradisul artificial” – vizitat de o minoritate „compusă din artiști și gânditori, sensibili și rafinați”, „apatici” și „neurastenici” – „asasinează Viața” și înlocuiește adevărata realitate. Poziția lui Marinetti în această privință apare clar exprimată în *Manifestul tactilismului*, declamat în public în ianuarie 1921:

> Minoritatea intelectuală [...], nemaigustând bucuriile antice ale Religiei, ale Artei și ale Iubirii, care constituiau privilegiile și refugiile ei, intentează un proces crud Vieții, de care nu mai știe să se bucure,

> și se abandonează pesimismelor rare, inversiunilor sexuale și paradisurilor artificiale ale cocainei, opiumului, eterului etc. […] Aproape toți propun o întoarcere la viața sălbatică, contemplativă, lentă, singuratică, departe de orașele detestate. Cât despre noi, futuriștii, care abordăm cu curaj drama dureroasă postbelică, suntem de acord cu toate asalturile revoluționare pe care majoritatea le va încerca. Dar minorității artiștilor și gânditorilor îi strigăm cu voce tare: „Viața are întotdeauna dreptate! Paradisurile artificiale cu care pretindeți că o veți asasina sunt vane. Încetați să mai visați o absurdă întoarcere la viața sălbatică" (572, p. 177; vezi și 3, p. 189).

În mod paradoxal, recunoaștem deja în acest text marinettian de la începutul anilor '20 unele elemente ale *portretului robot* al viitorului „artist degenerat": narcoman, pornograf, homosexual, deprimat, „sălbatic", „minoritar". Acesta va fi considerat creatorul „artei degenerate", expresie a „putreziciunii" și „decadenței", artă care va fi stigmatizată de fasciști și naziști în anii '30 (vezi celebra expoziție *Entartete Kunst*, vernisată de Adolf Hitler la München, în iulie 1937). Peste doar câțiva ani, mai ales după 1946 (după „Doctrina Jdanov"), propovăduitorii „realismului socialist" în artă și poezie vor pune și ei eticheta „decadență" pe experimentele moderniste și avangardiste din perioada interbelică (500, pp. 219-229). Drogurile nu puteau să lipsească din rețetă. În ianuarie 1948, de pildă, pentru propagandistul comunist Sorin Toma, Tudor Arghezi era un „decadent" în poezie (cum era „Picasso în pictură"), pendulând între „poezia putrefacției" și „putrefacția poeziei". „Arghezi – scria Sorin Toma în ziarul comunist *Scânteia* – a ajuns să strecoare publicului cititor o adevărată contrabandă de droguri, stupefiante, afrodisiace și otrăvuri spirituale" (642). Un alt fel de a spune că poezia lui Arghezi – scrisă fiind „pe gustul burgheziei" – era un fel de „opium pentru popor".

Relația avangardiștilor și moderniștilor români cu futuristul Tommaso Marinetti s-a modificat radical în timp. *Manifestul futurismului* a apărut în limba română la Craiova (în ziarul *Democrația*) în aceeași zi – la 20 februarie 1909 – cu lansarea internațională a manifestului, în ziarul parizian *Le Figaro*. Este considerată a fi data de naștere a avangardei literar-artistice a secolului XX. În 1910, Marinetti a fost invitat de Alexandru Macedonski (care publica în revista *Poesia*, editată de poetul italian) să țină câteva conferințe la București. Urma să fie găzduit

chiar de poetul român, dar vizita s-a contramandat din motive financiare (488, p. 486). Foarte apreciat și onorat de către „integraliști" și „contimporani" în anii '20 (chiar și în 1930, la vizita sa în România), Marinetti a fost fățiș boicotat de către avangardiștii bucureșteni (cu excepția lui Ilarie Voronca) atunci când a vizitat din nou România în 1932. Din „viitoristul" Marinetti, adversarul declarat al literaturii și artei „academice", el devenise „fascistul F.T. Marinetti, academicianul lui Mussolini", cum l-a numit Sașa Pană (193, p. 364). (Premonitoriu, Tzara blamase încă din 1918 „academiile futuriste", ca fiind „laboratoare de idei formale"; vezi 178, p. 13.) În schimb, tot pe atunci, în vara anului 1933, Mihail Sebastian scria apreciativ la adresa lui Marinetti și a relației acestuia cu regimul mussolinian (*Cuvântul*, 21 iunie 1933) (271, pp. 86-87).

Interesant este faptul că *Manifestul futurismului* apăruse în limba română, cum spuneam, în februarie 1909, însoțit de o scrisoare deschisă adresată lui Marinetti de către patronul ziarului craiovean *Democrația*, Mihail Drăgănescu. Publicistul român se declara (parțial) de acord cu „Manifestul viitorimei", vrând și el să înlocuiască „somnul opiumului oriental" cu vitalismul occidental: „Scumpe confrate, […] Vrem energie și îndrăsneală. Nu vrem somnul opiumului oriental care predispune la extaz și trândăvie, vrem și noi acțiune, mișcare spre a vă urma, căci noi latinii orientali suntem de un sânge cu voi latinii occidentali, originea noastră pornește din Roma […]. Arta nu trebuie să doarmă în muzeele și bibliotecile academiilor, în adevăr. În cimitire dorm morții cu mirosul lor învechit, cadaveric" (181, pp. 188-189).

Poziția lui Pierre Drieu la Rochelle seamănă cu cea a lui Marinetti. Apropiat de mișcarea suprarealistă la începutul anilor '20, Drieu la Rochelle a sărit ulterior din barca stângistă în cea fascistă. Pentru el, homosexualitatea, alcoolismul și narcomania sunt „maladii ale spiritului" care provoacă „decadența" creativității: „Masturbarea și homosexualitatea – scria el în 1922 – sunt maladii ale spiritului. Alcoolismul și drogurile sunt primii pași care conduc la acest eșec al imaginației, la această decadență a spiritului creativ, când un om preferă să se supună în loc să se afirme" (194).

*
* *

Cum am văzut, mulți poeți și artiști suprarealiști (sau asociați acestora) au fost consumatori de stupefiante: Jacques Vaché, René Crevel, Jacques Rigaut, Robert Desnos (care în 1919 a făcut un elogiu cocainei prin poemul *L'ode à Coco*), Guillaume Apollinaire, Francis Picabia, Pablo Picasso, Salvador Dalí, Max Ernst, Antonin Artaud, Jean Cocteau, Henri Michaux, Roger Gilbert-Lecomte, Blaise Cendrars, Erik Satie ș.a.

Conform unui istoric al suprarealismului, Malcolm Haslam (*The Real World of the Surrealists*, 1978), în Parisul anilor '20 s-a creat un nou „Club al hașișinilor", similar cu cel de la jumătatea secolului al XIX-lea, frecventat de Baudelaire, Gautier & Co. De data aceasta, „clubul" era localizat în atelierul lui André Masson (Rue Blomet, nr. 45), unde poeții și pictorii stăteau de vorbă despre lucrările lor după ce fumau hașiș și opium. Este vorba de André Masson, Antonin Artaud, Robert Desnos, Joan Miró, Georges Bataille, Jean Dubuffet, Georges Malkine, Michel Leiris și alții (659).

Cu toate acestea, André Breton s-a opus folosirii stupefiantelor de către suprarealiști, dar din cu totul alte rațiuni decât Marinetti. S-a crezut că poziția lui tranșantă în această privință a fost cauzată inițial de faptul că prietenul și camaradul său de arme din primul război mondial, poetul Jacques Vaché, s-a sinucis în 1919 administrându-și o supradoză de opium. Totuși, poziția antidrog a lui Breton nu a avut motivații conjuncturale, ci doctrinare. Starea onirică, misterul poetic și „halucinația voluntară" nu se obțin pe căi artificiale. A spus-o André Breton însuși într-un text programatic din decembrie 1924, și anume în prefața primului număr al publicației *La Révolution surréaliste*: „Suprarealismul este locul în care se întâlnesc farmecele somnului, alcoolului, tutunului, eterului, opiumului, cocainei și morfinei. Dar, de asemenea, suprarealismul rupe lanțurile. Noi nu dormim, noi nu bem, noi nu fumăm, noi nu prizăm, noi nu ne injectăm, și totuși noi visăm" (3, p. 65).

Replica dramaturgului și poetului opioman Antonin Artaud nu s-a lăsat așteptată. Ea a apărut imediat, la începutul anului 1925, chiar în numărul proxim al aceleiași publicații suprarealiste. În articolul intitulat „Securitate generală: lichidarea opiumului", Artaud

admitea că opiomania este un viciu periculos, dar susținea, pe de o parte, faptul că un bolnav trebuie să aibă dreptul să consume opium pentru ameliorarea suferințelor sale (era și cazul lui) și, pe de altă parte, faptul că narco-prohibiția ar avea ca efect pervers creșterea „curiozității publice față de narcotice” (3, p. 66).



51. André Breton. Desen de Marcel Iancu, 1926

De fapt, din perspectiva lui André Breton, cel din *Primul manifest al suprarealismului* (1924), poeții și artiștii nu ar trebui să aibă nevoie de stupefiante. După el, suprarealismul însuși „acționează asupra spiritului ca stupefiantele”, fiind „un viciu nou”, un fel de „paradis foarte artificial”: „Suprarealismul nu permite celor care i se dedică să-i întoarcă spatele după bunul lor plac. Totul ne face să credem că el acționează asupra spiritului ca stupefiantele. Asemenea lor, el creează o anume stare de necesitate [= de dependență] și-l poate împinge pe om la revolte cumplite. E și el [suprarealismul], dacă vreți, tot un paradis foarte artificial, și gustul pentru el derivă din critica lui Baudelaire. […] În multe privințe, suprarealismul se prezintă ca un *viciu nou* care nu pare a fi cu necesitate apanajul câtorva oameni, asemenea

hașișului, el e în stare să-i satisfacă pe toți delicații". Breton își continuă manifestul comparând imaginile suprarealiste cu cele datorate opiumului, așa cum le-a perceput Charles Baudelaire: „Există imagini suprarealiste [la fel] ca acele imagini ale opiumului, pe care omul nu le mai evocă, ci «se oferă [– cum zice Baudelaire –] închipuirii sale, în mod spontan, despotic. El nu le poate alunga căci voința nu mai are putere și nu mai stăpânește facultățile»" (195, pp. 305-306).

Urmându-l pas cu pas pe André Breton, Louis Aragon va vorbi și el despre „viciul numit suprarealism", care se practică prin administrarea „stupefiantului imagine" (500, p. 227). Pentru André Fabre, prin cartea sa despre vise (*Communication Vessels*, 1932), André Breton și-a transformat „visele de hașiș" în „fantasme suprarealiste" (614). Studiul despre suprarealism semnat în 1929 de Walter Benjamin (el însuși un scriitor narcoman) conține o discuție semnificativă despre „iluminarea profană" și consumul de hașiș și opium. Suprarealiștii, conchide Benjamin, vor „să câștige energiile produse de intoxicare [cu droguri] pentru revoluție" (3, pp. 58, 64-71, 150).

Ca în multe alte privințe, opiniile lui Artaud și Breton au fost diferite și în ceea ce privește folosirea narcoticelor de către scriitori și artiști. Asta în condițiile în care, în perioada anilor '20-'30, Antonin Artaud a fost un înrăit opioman. În 1936, fiind în Mexic, el a experimentat și mescalina. Celebrul său „Apel către tineri: Intoxicare-Dezintoxicare", scris în 1934, a devenit un adevărat manifest al creativității poetice generate de stupefiante. Pentru Artaud, „opiumul este cea mai formidabilă invenție a nimicului care a fertilizat vreodată sensibilitățile umane. Dar eu nu pot să realizez nimic dacă nu-mi administrez uneori această cultură a nimicului. Nu opiumul mă face să lucrez, ci lipsa lui. Dar ca să-i simt lipsa trebuie ca, din timp în timp, opiumul să fie prezent" (3, p. 67).

Merită să fie amintit în acest context un personaj interesant. Este vorba de o actriță române, iubita lui Artaud, care a fost implicată în experiențele narcotice ale poetului. Născută la București în 1897, Génica Athanasiou (cu numele ei adevărat Eugenia Tănase) s-a stabilit la Paris în 1919 pentru a studia teatrul. În toamna anului 1921 l-a cunoscut pe Antonin Artaud (a fost prima lui iubită), cu care a colaborat apoi în diverse manifestări

de teatru și film de avangardă. În 1940, fiind internat într-un spital psihiatric de lângă Vichy, unde era tratat cu electroșocuri, Artaud îi scria înnebunit prietenei sale, cerându-i să moară și să omoare ca să-i procure din Paris opium sau opiacee (gen heroină). „Trebuie să găsești cu orice preț heroină – îi scria el –, chiar dacă este necesar să te lași omorâtă ca să mi-o aduci aici. Dacă este dificil să mă abțin de la opium sau heroină este numai din cauza mea, pentru că se știe că este singurul lucru care-mi va reda puterea și mă va readuce într-o stare în care voi putea să înving răul” (196).

De la Sașa Pană la Gherasim Luca: „Cetitor, deparazitează-ți creierul!”

Nu este de mirare faptul că în textele avangardiștilor români se fac adesea referiri la plante sau substanțe stupefiante. Caracterul lor misterios, ilicit și psihotrop le conferă un statut poetic. „Plantațiile de maci” apar în primele poeme semnate de Tristan Tzara pre-dadaistul (208, p. 102). Ciuperca psihedelică *Amanita muscaria* (*muscariță*) este evocată în *Manifestul* publicat de Sașa Pană în 1928, în primul număr al revistei *unu* (aprilie 1928). Așa cum am văzut, această ciupercă halucinogenă este personajul principal în poemul *Riga Crypto și lapona Enigel*, publicat de Ion Barbu în 1924. La 7 iulie 1924 (anul faimoasei expoziții internaționale *Contimporanul*), Eugen Lovinescu își nota în agenda cenaclului „Sburătorul” că Ion Barbu și Ion Vinea practicau în comun „stupefiarea”, cu o „drogă”, probabil cocaină sau eter (156, p. 85).

Este semnificativ faptul că Sașa Pană a ales să se refere anume la acest stupefiant, *Amanita muscaria*, cu efecte psihotrope extrem de puternice, într-un text programatic care începea cu celebrul „strigăt în timpan”: „Cetitor, deparazitează-ți creierul!”, preluat din manifestul lui Voronca (*75 HP*, octombrie 1924). Ilarie Voronca (pseudonimul lui Eduard Marcus) își intitulează unul dintre poeme *Cloroform*: „Se-apropie noaptea: despletire albă, troică în nebunie” (din volumul *Invitație la bal*, ed. unu, 1931). Poetul salută „extazul”, care este un „tărâm al liniștii” (*Patmos și alte șase poeme*, 1933).

Ilarie Voronca s-a sinucis la Paris, la 8 aprilie 1946, lăsând pe birou manuscrisul unui nou volum: *Mic manual de fericire perfectă*.

Era după o vizită triumfală la București („[am fost] primit în triumf", în termenii lui însuși), întreprinsă în ianuarie 1946. „[Voronca] e un om condamnat. Delirul lui liric e mai tare decât alcoolul", scria publicistul Bernard Lecache. „Acest om de o hipersensibilitate poate maladivă – nota prietenul său Sașa Pană – se manifesta prin stări sufletești foarte labile. Tranzițiile de la maxima exuberanță la tristeță se produceau asemenea comutatorului electric care aprinde sau întrerupe lumina brusc. Instantaneu se înnora, brusc se înviora" (577, p. X).

În ultima sa scrisoare către un prieten, Saul Axelrud, datată 26 martie 1946, poetul – cu un pseudonim care amintește de „gazul ilariant" – mărturisește un act ratat de sinucidere („Am vrut să mă omor. Cu gaz. Rovena m-a surprins"). Motivul: dragoste neîmpărtășită față de o foarte frumoasă pianistă, Rovena Văleanu, pe care a adus-o cu el din București la Paris (592). Se pare că, până la urmă, administrarea unei supradoze de tranchilizante, simultan cu (din nou) asfixie cu gaz metan, i-a fost fatală, dar modul exact în care s-a sinucis poetul nu este prea clar. I-am cerut amănunte profesorului Carol Iancu (Université de Montpellier), prieten cu Colomba, soția lui Voronca. Pe 17 iulie 2011 el mi-a trimis următorul mesaj pe email:

> Dragă Andrei,
> Văd că te interesează cum a intervenit moartea [lui Ilarie Voronca]. Colomba mi-a relatat acest sfârșit atroce, dar m-a rugat să nu divulg detaliile.
> Cu prietenie, Carol.

Cloroformul ca narcotic joacă un rol important în proza autobiografică a lui Max Blecher (*Vizuina luminată*). În poemele sale din volumul *Corp transparent* (1934) apar fie „flori bizare parfumând creierul" și provocând „bucurie", fie „flori de mătrăgună" încununând coarnele bovinelor, în timp ce „planeta somnului se așterne peste câmpuri" (139, pp. 323, 330). Nu este lipsit de importanță faptul că, cu puțin timp înainte de apariția volumului său de poezii, Blecher voia să-l intituleze *Iarba visurilor*, așa cum îi scria lui Sașa Pană în iulie 1934 (139, p. 397). În 1932, prozatorul Ion Călugăru publică în revista avangardistă *unu* un pamflet intitulat *Passiflorina universitară*, *Passiflorina* fiind un medicament psihoactiv, calmant și somnifer, folosit uzual în România (193, p. 364).

În anii ’20, „integralistul” Stephan Roll propune consumul energiilor „poetului călător” prin alergări de „sportsman”, și nu prin administrarea de afrodiziace, prin „*cross*-uri de 10-15 km”, și nu prin „reverii [erotice] de cantaridă” (*Evoluări*, 1925) (508). Poemele sale erotice plutesc „în aer liber” între „plosca cu absint” și „norul de absint”: „Dă-mi gura ta, dă-mi șoldul și plosca de absint” (*Poeme în aer liber*, 1929) (373).

Intitulat *Absint anonim* și subintitulat *Mit*, apare în *Contimporanul* (nr. 77-78, 1927) un text semnat de un scriitor avangardist puțin cunoscut, G. Mănciulescu. Este o „proză experimentală erotizantă și «toxicomană»”, cum o definește Paul Cernat (190, pp. 194-196), plină de trimiteri la experimente narcotice: „ceru o maximă doză de opiu”, „ar fi putut s-o umple [pipa] cu dinamită”, „ca să gonesc cât mai mult amintirea vieții v-am chemat, prafuri amare, care subțiați nervii”, „sângele distila otrăvurile visului”, „elixirul magic”, „alcoolul mântuirii”, „Veronal” (substanță narcotică sintetizată în 1902) etc.

Denumirile comerciale ale substanțelor psihoactive (*Veronal*, *Luminal*, *Cloroform*, *Passiflorină*, *Valeriană*, ba chiar și fictivele *Penetral, Cimpanzol*, *Psychoflorină*) sunt uzuale în scrierile avangardiștilor. Uneori ele apar în texte ludice, ca în cazul „urmuzianului” Jacques Costin (1895-1987), un colaborator constant al revistei *Contimporanul* din anii ’20: „M-am hrănit intens cu lecturi, mere și Luminal. Curând după aceea puteam ține, fără greutate, doi pepeni într-o mână” (*Diez și becar*, 1930). Tot Jacques Costin parodiază biografiile bărbaților celebri (*De viris illustribus*), inclusiv pe cea a legendarului rege Mithridate, inventatorul opiaceului *theriacă*, antidot împotriva „celor mai insidioase otrăvuri” (*Exerciții pentru mâna dreaptă*, 1931) (202, pp. 91-94). Un alt „urmuzian”, Grigore Cugler (1903-1972), inserează în discursul poetic o „căpiță de hașiș cantaridă”, într-o „invocație păgână” cu conotații erotice (570, p. 27).

Din grupul din jurul revistei *Contimporanul* (și al revistei *Integral*) făcea parte și pictorul avangardist (și prozatorul) Corneliu Michăilescu (1887-1965). În 1932 el a participat la experimente cu intoxicare voluntară cu mescalină organizate în scopuri științifice de neurologul Gheorghe Marinescu. Istoricii de artă consideră că aceste experiențe cu halucinogene și-au pus amprenta asupra creației ulterioare a pictorului. Voi reveni pe larg la acest caz peste câteva pagini.

Întorcându-ne la Sașa Pană și la ciuperca psihedelică *muscariță* din manifestul său (*unu*, 1928), nu ar fi singura dată când editorul și poetul suprarealist a folosit nume de plante psihotrope în textele sale. În ultimul număr al revistei *unu* (nr. 50, decembrie 1932), într-un text-bilanț intitulat „Denunț”, Sașa Pană scrie printre altele: „Nici o singură dată n-am avut coloane «de închiriat» [în revista *unu*]. De câteva ori, măselarița aciuiată prin surprindere a cercat să stranguleze vița. A fost repede zvârlită cu cleștele scârbii la imondice. Și neghina de adevăr s-a cernut cu fiecare număr nou apărut” (193, p. 388). Măselarița este în acest caz o plantă care conține un alcaloid toxic, care sufocă vița-de-vie – generatoare de alcool pur. Este un text prin care publicația a fost „asasinată”, scria Sașa Pană (*unu*, decembrie 1932). Un act public de „sinucidere”, observa la rândul său G. Călinescu (*Adevărul literar și artistic*, 1 ianuarie 1933). Interesant este faptul că, întâmplător sau nu, revista *unu* s-a născut sub semnul ciupercii psihedelice *muscariță* (*Amanita muscaria*) și a murit sub semnul plantei halucinogene *măselariță* (*Hyoscyamus niger*).



52. Sașa Pană. Desen de Aurel Mărculescu

Trebuie spus că Sașa Pană nu a folosit aceste denumiri de plante stupefiante în mod gratuit sau doar pentru eufonia lor, ci

în perfectă cunoștință de cauză. Cu alte cuvinte, le știa efectele halucinogene. La mijlocul anilor '20, el a urmat la Iași și București *Institutul Medico-Militar*, avându-i ca profesori pe N. Leon, Al. Obregia, Gh. Marinescu ș.a. La cursul de farmacognozie, studentul Sașa Pană învăța cum să recunoască și să folosească diverse plante psihotrope, printre care *Papaver somniferum* (mac), *Datura stramonium* (ciumăfaie) ș.a., cum singur povestește în cartea sa de amintiri. De altfel, în anii '20-'30, el purta în trusă morfină cu care făcea injecții, a avut un coleg cocainoman, a scris o lucrare despre „alcoolism și lupta antialcoolică", a fost profund impresionat de picturile realizate de Corneliu Michăilescu în stare de beție mescalinică etc. (193, pp. 124, 196, 399, 560).

Fiind medic și poet, Sașa Pană a fost – ca și suprarealiștii francezi – interesat de producțiile literare ale psihopaților. În primul număr al revistei *unu* (1928) era elogios prezentat nou-descoperitul „poet", Petre Popescu Poetul, „apaticul pensionar de la Spitalul Central de boli psihiatrice", cum l-a descris ulterior Sașa Pană însuși (193, p. 402). Faptul a ajuns chiar și în rapoartele agenților Siguranței. În 1934, de pildă, un informator al Siguranței raporta conștiincios că Sașa Pană este „preocupat și obsedat de demență și dementi, [și] a reprodus chiar în [revista] «unu» elucubrații de ale pensionarilor de la Spitalul Central de boli nervoase" (197, p. 238). În 1940, Petre Popescu Poetul era încă pacient la spitalul de nebuni, de unde trimitea scrisori către doi destinatari: lui Gellu Naum și „către Dumnezeu" (198, p. 47). Interesul pentru „arta psihopaților", „arta copiilor" și „arta popoarelor primitive" era împărtășit în epocă și de Marcel Iancu (*Contimporanul*, 1929), pentru care acestea erau „artele cele mai vii, fiind din adâncuri organice, fără cultura frumosului" (500, p. 31).

Un alt medic-poet, suprarealistul Paul Păun, evoca „cercetările unice" ale psihologilor francezi „Bourru et Bourot" (era vorba, de fapt, de Henri Bourru și Prosper Burot, *La suggestion mentale et l'action à distance des substances toxiques et médicamenteuses*, Paris, 1887) pentru a imagina un experiment de tratare a unor „subiecți isterici" cu diverse plante psihotrope: „acțiunea la distanță a valerianei care te excită ca pe pisici, a laurului care te face mistic etc." (*Conspirația tăcerii*, 1947) (208, pp. 460-461).

Într-un text programatic, *Cubomanii și obiecte*, Gherasim Luca – unul dintre fondatorii grupului suprarealist român – scria în 1945:

„Prezența lor [a obiectelor suprarealiste] în camera mea este echivalentul verificat al unui afrodiziac chimic căruia i s-ar adăuga proprietățile delirante ale unui stupefiant” (208, p. 658). Cu alte prilejuri se invocă „elixirul de viață lungă”, crinul chinezesc (*Lilium tigrinum*) și „cucuta” (208, pp. 654, 665). Gherasim Luca este „inventatorul iubirii” pentru „femeia nenăscută”, „acea femeie ideală, fixă, depărtată, pe care romanticii ne-au făcut-o aproape accesibilă în lirica lor fumătorie de opium” (*Inventatorul iubirii*, 1945) (478, p. 235). În prima sa carte „propriu-zis suprarealistă” (*Le vampire passif*, 1945), poetul își publică un „portrait découvert et *cantharidé* par le hasard objectif” (612, pp. 134-135). Prietenul lui Gherasim Luca, pictorul Jacques Hérold, și-a compus cvasi-manifestul *Maltraité de peinture* ca și cum mintea i-ar fi fost afectată de suc de mătrăgună: „Creierul meu cu labe de mandragora/ bused cuvintele, le vânzolește” (467).

În poemul *Vrăji* al avangardistului Sesto Pals (un alt prieten al lui Gherasim Luca), poetul fierbe „plante vrăjite” pentru a obține poțiuni afrodiziace sau loțiuni psihotrope, ca un preot într-un mister mithraic:

Am fiert ierburi pentru vrăji,
Am vrut să mă fac iubit,
Am vrut să mă fac centru [...]
M-am stropit cu suc de plante vrăjite,
Mi-am pus mască taurină [...] (499).

După 1947 a căzut ghilotina literaturii proletcultiste. Peste douăzeci de ani, în a doua jumătate a anilor ’60, a renăscut oarecum spiritul avangardei istorice, prin valul de poeți și prozatori numiți „onirici”. Personajele din poemele lui Leonid Dimov sorb „zâmbind” din „străvezii pahare cu absint” (*Destin cu baobab*, 1966) sau cu „hidromeluri și absint” (*Neliniște*, 1966), dorm „pe frunze de pelin, uscate” (*Rondelul sfintei în brocat*, 1970), fumează „nevralgice tabacuri” (*Eschivă*), se ung pe răni „cu alifii conținând leac ascuns” (*Baia*, 1977), fiind înconjurate de „plante dintr-un neam ciudat” (*Tramvaiul 2*, 1972). Poetul este fie „un negru șaman” care „fierbe ierburi” și „dansează gol”, fie un mag „iscusit în descântece” care zboară noaptea prin văzduh călare pe „măturoiul cu coadă”, dat cu „unsoare zbicită cu duh” (*Dezlegare*) (464).

În tinerețea-i „onirică”, poetul Emil Brumaru scria despre „măciulii gustoase de maci” (*Strămoșească*, 1970). Un personaj de-al său, „un motan,/ Ce devenise-opioman/ Din cauza unei pisici”, se sinucide din amor, mărindu-și întruna doza de morfină. Licori și pomezi stupefiante sunt ținute „De-un spițer ce-n drogherii/ Vinde-n flacoane aurii/ Unsori de suflete dilii” (683, pp. 63, 439, 488).

Poetul Valery Oisteanu, emigrat la începutul anilor ’70 la New York, își omagiază înaintașii spirituali în poemul *Gătind cu strămoșii*:

Strămoșii mei spirituali
Aduc ierburi și condimente
Kafka-Freud-Einstein
Pâine împletită cu relativitate
André Breton aduce afrodiziace
Baudelaire și Gautier vin și hashish
Michaux și Cocteau opium și mescalină la desert
Și eu îmi devor poemele (***209***).

Victor Brauner: „Mătrăgună, strigăt al pădurii, bucurie a nopții”

Plantele psihotrope (macul, mătrăguna, tutunul, iedera, cactusul *peyotl*, cafeaua mexicană ș.a.) joacă un rol important și în textele poetice scrise în perioada sa „magică” de pictorul suprarealist Victor Brauner. Într-un eseu din 1941, pictorul se descrie într-o „stare de exaltare”, emanând „o bucurie imensă”. Câteva plante narcotice îl ajută să dezlege „secretul «Nopții Chimice»”. Declanșând un „labirint al marelui joc optic”, macul este „îmbucurător și plin de speranță”, precum și „rădăcina poftei erotice”. Mătrăguna (*Atropa belladonna*) poate fi letală, dar provoacă „cea mai plăcută” dintre morți: „Belladonna, tu ești moartea mea cea mai plăcută”. Tutunul din țigară este un „stimulent al imaginației” (78, pp. 183-187). La prietenul său Gellu Naum, „țigaretele o rup la fugă”, în timp ce „actele de tutun” dorm, „femeile cânepă cântă un cântec de război”, iar bărbații „își deschid venele” și „trec halucinați pe sub arbori” (*Vasco da Gama*, 1938) (371). Scris în 1941, în timpul refugiului din sudul Franței, eseul lui Brauner

este cuprins în *Cahier Très Belle L'or*, cu texte și desene dedicate iubitei sale de atunci, Laurette Séjourné (vezi *infra*).

Într-o *Proclamație* scrisă de Victor Brauner în 1944, la „marile Nunți Chimice ale științei și ale gândirii" sunt convocate „armatele vegetale ale demonilor": mătrăguna, iedera și „cactușii plumburii" (*peyotl*) care conțin mescalină. Aceste plante halucinogene „au produs schimbarea regeneratoare a spațiului psihologic de-a lungul secolelor. Legile noi, corespondențe libere și instantanee, ale hazardului și neprevăzutului fac să freamăte lumea sensibilității". *Proclamația* este semnată de „Noi Victor Brauner, Cavaler al Șarpelui care-și înghite coada, Mare militant al Magiei Negre" (78, p. 190). În biblioteca lui Brauner se găseau două cărți intitulate *Mandragora* (una apărută în 1945, și alta în 1954). Ambele erau semnate (și dedicate lui Victor Brauner) de poetul suprarealist chilian Enrique Gómez-Correa (1915-1995). De altfel, Gómez-Correa a înființat în anii '40 gruparea suprarealistă (și editura) *Madrágora* (383, p. 127).



53. Victor Brauner, *Autoportret* (cu ochiul enucleat), ulei pe pânză, 1931 (colecție particulară), pictură care prevestește accidentul ocular suferit de pictor în 1938 (vezi *infra*, n. 584)

În textele sale literare, scrise în anii 1941-1945 și păstrate în „arhiva Brauner" din *Musée National d'Art Moderne* din Paris, Victor Brauner face mereu apel la diverse plante mai mult sau mai puțin

narcotice, menite să „spulbere soarele negru [al melancoliei]": „femeie saturniană, prietena plumbului,/ a mătrăgunei, cu fața nocturnă./ Cactusul geniului fizic [...], la umbra iederei; marele cortegiu al realului necreat /.../ mătrăguna, câinele negru al miezului nopții și/ vântul împrăștia bucățile incandescente din creierul tău" (1944); „Ierburile, tutunul, verbina floarea dragostei/ venea și ea să-și umezească destinul de somnambulă /.../ Ea se va înălța pe un cuvânt, vrăjitoare de ceară,/ dublu regal./ Mătrăgună, strigăt al pădurii, bucurie a nopții" (1945); „Toate florile speranței traversau opacitatea angoasei. /.../ I-am văzut plumbul din ochi cactusul morții" (1945). Tot cam atunci, Victor Brauner desenează o stranie *Fantomă a viței-de-vie* (1945) și își intitulează un alt desen *Psychoflorine* (1943) (473 și 633, p. 57).

Brauner se simte „invadat ca de-o dumnezeiască licoare", care „schimbă timpul" și dezagregă spațiul („fără spațiu, fără orientare, fără sfârșit, fără realitate"), producând o „dulce confuzie". Pictorul vorbește, de asemenea, despre „momentul marii declanșări a energiilor acumulate", despre „o enormă euforie [care] va izbucni din toți porii psihologici, enorma euforie a geniului", stări declanșate nu doar (ca mai sus) de vreo plantă psihotropă, dar și de „pilula cea mai perversă ieșită din mintea perfidă a unui farmacist" (1941) (391, pp. 165-192).

Victor Brauner era bine documentat în domeniul literaturii ezoterice. Cărțile despre magie, ocultism, cabala, divinație și alchimie îi hrăneau imaginația de artist vizual. „Practicarea magiei – spunea Gellu Naum în 1975 – nu a fost străină multora dintre suprarealiști. Victor [Brauner] de pildă…" (374, p. 141). După ocuparea Parisului de către naziști, Brauner s-a refugiat, ca mulți alți avangardiști (André Breton, Max Ernst, Marcel Duchamp, Benjamin Péret, Jacques Hérold ș.a.), în sudul Franței, în zona Marsiliei. În toamna anului 1940 a încercat, fără să reușească, să emigreze în Mexic – vezi scrisorile trimise familiei sale din România, la 24.IX.1940 (391, pp. 113-115), și lui Gellu Naum, la 15.XI.1940 (198, p. 21).

În timpul refugiului din sudul Franței și ulterior el a citit multă literatură ocultă – Raymundus Lullus, Paracelsus, Cornelius Agrippa, Antoine Fabre d'Olivet etc., dar și Mircea Eliade, Henry Corbin, René Guénon, Carl Gustav Jung etc. (383). În 1941 l-a cunoscut pe specialistul în științe oculte Jean Marquès-Rivière, care l-a inițiat în arte ezoterice, oferindu-i cărți de magie (199, pp. 223-225)

și propria sa carte *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, care apăruse recent la Payot (Paris, 1938). „Victor Brauner o păstra [această carte] cu sfințenie în atelierul său și o folosea în compozițiile cu valoare magică" (391, p. 100). Sarane Alexandrian confirmă faptul că anul 1941 a inaugurat „perioada ermetică [a lui Brauner], în legătură cu cărțile de magie neagră pe care i le-a dat Jean Marquès-Rivière, un specialist al ezoterismului pe care l-a cunoscut la Marsilia" (392).

Toate aceste lecturi i-au influențat tablourile din „perioada magică", dar i-au și dat informații despre folosirea magico-rituală a plantelor psihotrope. În cartea lui Jean Marquès-Rivière, Brauner a citit despre folosirea rituală a cactusului *peyotl* de către șamanii din America de Sud, continuatori ai tradițiilor precolumbiene: „Ei intrau în transă mai ales cu ajutorul cactusului *peyotl* [...]. Această plantă cu caracter sacru era venerată în America precolumbiană pentru că permitea anumite operațiuni magice pe care le dirijau «maeștrii» (*teopixqui*) și «cei care știu» (*narrahualtin*). Dintre acești inițiați, șeful avea puterea să se transforme în animal și să leviteze la dorință" (200, pp. 177-178).

Brauner putea primi astfel de informații și de la Laurette Séjourné (1911-2003). A cunoscut-o în 1941, tot în timpul refugiului din sudul Franței, și s-a îndrăgostit de ea. Laurette Séjourné s-a stabilit în Mexic, devenind un important arheolog și etnolog, fiind specializată pe tradițiile magico-religioase ale unor populații precolumbiene (azteci). Cei doi au continuat să corespondeze (există 12 scrisori între ei din perioada 1941-1946), iar Brauner să compună texte, desene și tablouri inspirate de fosta sa iubită (*Très Belle L'or...*) (***201***). De altfel, Laurette Séjourné a corespondat intens și cu Mircea Eliade, iar în ianuarie-februarie 1965 i-a fost ghid istoricului religiilor din Chicago la principalele monumente aztece din Mexic (95, pp. 509-523).

Benjamin Fondane: „Ciubucul în care fumăm hașișul lui Baudelaire"

Relația lui Benjamin Fondane cu narcoticele a fost indirectă. Și anume prin intermediul celor doi mari poeți francezi ale căror biografii și opere le-a studiat din perspective proaspete, inedite:

Charles Baudelaire și Arthur Rimbaud. Nu este întâmplător faptul că, la începutul volumului despre „experiența abisului" la poetul opioman Baudelaire (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, 1943, publicat postum în 1947), Fondane a ales anume acest *motto* baudelairian: „Beția artei este mai potrivită decât oricare altă beție să arunce un văl peste terorile abisului" (203).

Fondane a scris despre poezia lui Baudelaire încă din 1921, pe când semna Fundoianu și locuia într-o „colonie a culturii franțuzești", cum considera el cultura română (*Imagini și cărți din Franța*, 1921). Fundoianu l-a criticat sever pe Henry Bataille, căruia îi displăcea prefața semnată de Théophile Gautier la volumul baudelairian *Les fleurs du mal* din 1857. „Înțeleg – deși sunt de părere contrară – că Bataille judecă prefața lui Gautier stricătoare, pentru că a făcut din Baudelaire un erou al artei, al izolării și al hașișului." Dar, adaugă Fundoianu, dacă Baudelaire a fost „un corupător" (cum l-a definit criticul Ferdinand Brunetière), el nu a fost în nici un caz unul „moral", ci „un corupător de sensibilitate". Cartea *Les fleurs du mal*, conchide B. Fundoianu, „e făcută pentru artiști, pentru cei ce știu gusta nu anecdotica lui Baudelaire, ci imaginea, ci cuvântul lui!".



54. Benjamin Fundoianu. Desen de Marcel Iancu

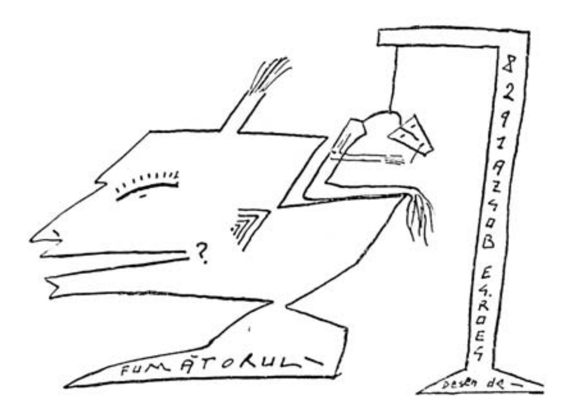
Pe de altă parte, lui Benjamin Fundoianu i s-a părut un „lucru dureros” faptul că apăreau multe ediții ale volumului *Les fleurs du mal* (în Franța, comercializate și în România) din care lipsea prefața semnată de Théophile Gautier, „bunul prieten al reveriei noastre”. Formulările lui Fundoianu de elogiere a prefeței sunt memorabile: „Prefața lui Gautier: un vestibul în care sufletul se purifica și în cuierul căruia agățam paltonul și pălăria fostei noastre personalități. Prefața lui Gautier: ciubucul în care aveam să fumăm hașișul lui Baudelaire. Căci îl iubeam pe Théophile Gautier, noi cei care [îl] practicam pe Baudelaire” (413, pp. 7, 12-14, 88).

Se știe că poemele vizionare ale lui Arthur Rimbaud – sinesteziile (*Sonnet des voyelles*, 1871) și „iluminările” sale (vol. *Illuminations*, 1874) –, compuse în perioada relației homosexuale cu poetul Paul Verlaine, erau provocate inclusiv de abuzul de hașiș și absint pe care îl practicau cei doi poeți („Dacă Verlaine pilea absint”, cum zice Emil Brumaru într-un poem) (***655***). Fondane credea că „inhibiția psihică” a „poetului vântură-lume” (*Rimbaud le Voyou*, 1933) nu era provocată neapărat de „cauze vizibile, ca la Poe, de exemplu: abuzul de alcool, de droguri etc.” (204). Pentru Fondane, „starea lui [Rimbaud] este cam aceea a lui Baudelaire”. Rimbaud fiind „un Baudelaire care, născut fiind după Baudelaire, ar împinge otrăvurile acestuia și mai departe, preluându-i și gustul, și oroarea, deopotrivă, atât față de spurcăciune, cât și față de viciu ori de țicneală” (652).

Ovid Crohmălniceanu a rezumat (și codificat) foarte bine modul în care a receptat Fondane „trișeria” poetului rebel de a călători în „alte lumi”: „Rimbaud are ideea «golănească» de a realiza starea profetică, depășirea limitelor omenești, descoperirea «altei lumi», intensificându-și *calculat* funcțiile mintale, încălzindu-și până la incandescență *rațiunea*, săvârșind o «trișerie», adică încercând să obțină prin «șterpeleală» ceea ce nu era în puterea logicii, științei, și s-au căznit zadarnic să găsească teologicienii, ca și savanții. El recunoaștea cinic imoralitatea tentativei sale, declarând cum simte că se declasează cu cât practică mai intens «tehnica vizionarismului»” (202, pp. 82-83).

Geo Bogza: „Trupul ciuruit de injecții”

Poeții avangardiști nu sunt străini de anumite excese. Dimpotrivă. Lui Sașa Pană i se face rău („Sașa a devenit verde la față”) în urma unei „sincope de tabagism” (29 octombrie 1930). În plină depresie psihică, Geo Bogza ia parte (neutru, totuși) la „beții grandioase” organizate de prieteni (27 decembrie 1928). Conform jurnalului său „de copilărie și adolescență” (sfârșitul anilor ’20 și începutul anilor ’30), Bogza își injectează diverse substanțe terapeutice („împotriva coșurilor”, „calcium” etc.). Or fi fost printre ele și substanțe psihoactive? Nu știm. Pe 30 iunie 1931, Bogza (în vârstă de douăzeci și trei de ani) primește un pachet straniu care „conține o serie de injecții foarte scumpe” pe care o prietenă i le-a procurat, „sustrăgându-le de la drogheria unde lucrează” (205).



55. *Fumătorul*, desen de Geo Bogza, 1928

Cred că Geo Bogza nici n-ar fi avut nevoie de substanțe psihotrope. În acea perioadă poetul trăia și scria ca un adevărat narcoman, intoxicându-se cu propria-i endorfină. „Scriu desigur nu pentru că vreau, ci altcineva e în mine și îmi comandă”, își nota el la 9 februarie 1931. Bogza traversa stări psihotice, fiind bântuit – cum singur își notează – de „turmentări”, de „deliruri pure” și de „halucinații”. Stări de exasperare, dar de „exasperare creatoare” din punct de vedere poetic (*unu*, februarie 1931).

Uneori supradozat, drogul produs de propriul său organism își făcea din plin efectul. De la extaz la agonie, de la euforie la coșmar. Dublul tăiș al narcofiliei acționa chiar și prin autoinducerea endorfinei. În primăvara aceluiași an, 1931, metafora ascensiune-prăbușire, *anabasis-katabasis*, vine cumva de la sine: „E în mine o mașinărie monstruoasă", își nota Geo Bogza în jurnal. „Dacă voi ști cum să lucrez cu ea, mă pot înălța până cine știe unde. Dacă am să fiu cu ochii închiși, ca până acum, repede voi cădea, o prăbușire definitivă. Aș vrea să-i învăț mecanismul, să fiu stăpân deplin pe ea" (205, pp. 174, 216, 279, 339, 364, 379).



56. *Autoportret*, desen de Geo Bogza, sfârșitul anilor '20

Ca și în cazul preotului, este mai important ce zice poetul, decât ce face poetul. Geo Bogza caută în descântece un „leac ceresc" care i-ar putea opri „durerile de cap" (*Descântec*, 1928) și imaginează o fictivă substanță farmaceutică psihoactivă, *Penetral*, care ar putea declanșa starea de „poezie penetrantă" (*Penetral*, 1928). Pentru el, inspirația poetică este sinonimă cu halucinația:

Sunt foarte lucid și lipsit de orice inspirație poetică
Departe de orice urmă de halucinație.

Tot pentru Geo Bogza, poezia (în speță, *Poemul invectivă*, 1933) este „un vitriol menit să ardă”, un drog menit „să stupefieze” (206). Bogza colecționează în versuri, ca într-un ierbar poetic, plante psihotrope: „planta dulce și otrăvitoare” și „floarea convulsivă și fumegândă a insomniei” (*Poemul invectivă*, 1933; *Paznic de far*, 1945). În *Jurnal de sex* (1929), „farmaciile sunt sparte”, „fură cu toții otrăvurile” și „lumea umblă nebună” prin oraș. Într-un alt poem (*Zizi*, 1928) Bogza proslăvește corpul „ciuruit de injecții” al prostituatei morfinomane, „spre disperarea fetelor burgheze”:

și trupului tău ciuruit de injecții un imn închin
îl fixez înalt la răspântia veacului (207, p. 274).

Același mod de a-i epata pe burghezi îl vom găsi, peste patru decenii, la poetul *beatnic* Allen Ginsberg:

Fata de la tejghea [...]
avea degetele pline de înțepături,
și urme de ace din miez de noapte pe încheieturile mâinilor,
cicatrici pe interiorul brațelor:
„Vrei să mergem să luăm o Cameră la Hotel?”
Târfa Heroinei.
(*O fereastră deschisă spre Chicago*, 1967) (509, p. 234)

Gellu Naum: „Îmi controlez singur stările psihedelice”

Coperta unui volum de poeme semnate de Gellu Naum (*Fața și suprafața*, 1994) are în centru planta psihotropă *mătrăguna* (*Atropa belladonna*), cu reprezentările antropomorfe (mascul și femelă) ale rădăcinii plantei (216). Ideea coperții i-a aparținut graficianului Dan Stanciu (după cum mi-a declarat-o el însuși), dar a fost acceptată imediat de Gellu Naum. În legătură cu ultimul reprezentant al avangardei istorice românești, iată o amintire personală. În jurul anului 1979, aflându-mă în casa lui de vară de la Comana, cineva i-a oferit poetului Gellu Naum niște marijuana ca să-și pună în pipă. Poetul a zâmbit superior și a spus: „N-am nevoie de stimulente de acest tip. Îmi controlez singur stările psihedelice”.

Odată, Simona Popescu l-a comparat pe Gellu Naum cu bătrânul șaman mexican Don Juan Matus, care l-a inițiat pe antropologul

Carlos Castaneda cu ajutorul unor plante psihedelice. Răspunsul poetului a fost tipic naumian: „Castaneda și bătrânul mexican… Le dădea mâna s-o facă pe nebunii. Fumau ierburi, se îndeletniceau cu «Micul Fum» și începeau să *vadă*. Asta poate, în fond, oricine. Dar să începi să *vezi* fără ele, fără ierburi… Asta înseamnă *vedere*" (214, p. 257).

Putem recunoaște în acest tip de replici și un fel de bravadă, tipică scriitorilor și artiștilor avangardiști (și nu numai). Bănuit că își creează tablourile sub influența substanțelor halucinogene, Salvador Dalí a declarat: „Nu iau droguri. Eu însumi sunt drogul". Expresia în engleză pentru această stare este *natural high*, adică posibilitatea de a avea în mod natural, fără consum de droguri, stări de euforie sau extaz. Sunt substanțe naturale, opiacee produse de organismul uman (morfine endogene = *endorfine*), care au astfel de efecte: endorfina, dopamina, serotonina, histomina etc. Un asemenea „opiaceu natural" este produs și în organismul femeii însărcinate, dându-i ei și fătului stări de beatitudine. Se spune că femeia „înflorește" în timpul sarcinii, iar fetusul trăiește într-o „stare amniotică". Faptul era cunoscut și de antici. Pliniu cel Bătrân credea că această substanță, numită *meconium* („zeamă de mac"), este generată chiar în organismul fătului (*Naturalis Historia* XXVIII, 13, 52) (682).



57. Mătrăgune antropomorfe pe coperta cărții lui Gellu Naum *Fața și suprafața* (1994). Copertă realizată de Dan Stanciu

În 1929, aflându-se la o clinică de dezintoxicare după o lungă perioadă cu excese de opium, Jean Cocteau a scris câteva rânduri interesante despre „drogul natural”: „Pictorul căruia îi place să picteze copaci devine un copac. Copiii poartă în ei un drog natural […]. Toți copiii au o putere feerică de a se preschimba în ce vor ei. Poeții, în care copilăria se prelungește, suferă că pierd această putere. Cu siguranță este unul dintre motivele care-l împing pe poet spre opium” (2, p. 66). Și Aldous Huxley a vorbit, în 1954, despre endorfinele cu care sunt dotați artiștii: „Ceea ce noi, ceilalți, surprindem doar sub efectul mescalinei, artistul este înzestrat să vadă tot timpul, prin naștere. Percepția sa nu se limitează [doar] la ceea ce ar fi util, din punct de vedere biologic ori social” (678, pp. 31-32).

O replică similară cu cea a lui Gellu Naum a dat Mircea Eliade, la Córdoba, în 1944, unor congresiști spanioli care îl îmbiau să bea vin ca să intre din nou „în vervă nebună”. „Adevărul e – și-a notat Eliade în jurnal – că eu mă pot «griza» și cu un pahar de sifon. Verva și chiar beția mea – n-au nimic a face cu alcoolul. Mi-e suficientă noaptea, luna, câmpul, femeia – sau orice altceva *viu*” (77, p. 260; vezi ***211***).

În acest tip de reacție față de droguri recunoaștem și un motiv literar. Protagonistul romanului semnat de Huysmans (*À rebours*, 1884) renunță să-și mai provoace „viziuni cu ajutorul opiumului și al hașișului”. Aristocratul decadent Des Esseintes e nevoit, „în lipsa acestor excitante brutale, să recurgă doar la propriul său creier, să-l ducă departe de viața reală, pe tărâmul visurilor” (213, p. 196).

Chiar și un narcoman înrăit precum Baudelaire vorbea depreciativ despre omul care cere „de la dulceața [de hașiș] blestemată excitația pe care trebuia s-o găsească în el însuși”. El nu a reușit să se abțină de la droguri, dar l-a omagiat pe Balzac, care nu a abdicat „de la propria-i voință”. „L-am văzut odată [pe Balzac] – povestea Baudelaire în 1860 – la o întrunire unde se vorbea despre efectele prodigioase ale hașișului. Asculta și întreba cu o atenție și o vioiciune amuzante. Persoanele care îl cunoșteau și-au dat seama că trebuie să fie interesat. Dar ideea de-a gândi în ciuda lui însuși l-a șocat puternic. I s-a oferit *dawamesk* [= dulceață de hașiș]; l-a examinat, l-a adulmecat și l-a înapoiat fără să-l atingă. Lupta între curiozitatea lui copilărească și dezgustul în

fața abdicării i s-a citit pe chipul expresiv în modul cel mai izbitor. Patima demnității a pus stăpânire pe el.”

De fapt, conchidea Baudelaire, „este greu de imaginat un teoretician al *voinței*” care consimte să renunțe la „o bucățică din această prețioasă *substanță*”. Poetul francez se referea, evident, la Balzac și la eseul acestuia din 1813, *Traité de la Volonté*. Esențial în pasajul lui Baudelaire este faptul că, anume în acest punct, poetul ajunge să privească întreaga problemă a narcofiliei dintr-o perspectivă etică. El vorbește nu numai despre „caracterul imoral al hașișului”, al drogului în general, dar și despre „escrocheria” practicată de narcoman. „Îl numim escroc pe jucătorul care a găsit modalitatea de-a juca la sigur; cum să-l numim pe cel care vrea să cumpere pe câțiva bănuți fericirea și geniul? Chiar caracterul infailibil al acestei modalități constituie imoralitatea…” (1, pp. 49, 75-77).

În toate statele civilizate este incriminată folosirea fără prescripție medicală a morfinei și a altor substanțe psihotrope interzise. Călin-Andrei Mihăilescu observă ironic caracterul paradoxal al acestui domeniu juridic, mai ales în legătură cu generarea în organism a substanțelor endorfine: „Legislația referitoare la faptul că producem natural substanțe interzise încă nu a fost formulată” (210, p. 38).

*

*   *

Revenind la refuzul lui Gellu Naum de a i se umple pipa cu marijuana (Comana, 1979), voi spune că motivația care a însoțit refuzul („Îmi controlez singur stările psihedelice”) nu avea totuși prea multe de-a face cu bravada. Ca și André Breton, Gellu Naum era pentru provocarea „libertății totale a spiritului” (*Manifestul suprarealist*, 1924), dar folosind metode naturale, nu artificiale, alcaloizi interni, nu externi. *Sobria ebrietas*, paradoxala formulă consacrată de Philon din Alexandria, ar putea fi evocată în astfel de cazuri.

Gellu Naum și-a manifestat admirația față de grupul *Acid Test*, constituit în jurul scriitorului *beatnic-hippie* Ken Kesey: „Prietenii lui Ken Kesey – susținea Naum – mi se par admirabili, […] îmi plac grozav”. Se știe că scriitorul american organiza în anii ’60 *happening*-uri psihedelice poetico-muzical-artistice. Naum întrevedea unele asemănări cu jocurile și întâmplările poetice practicate de

gruparea suprarealistă interbelică. La *happening*-urile colective organizate de Kesey se consumau diverse narcotice, mai ales multe doze de LSD, de „acid" (de unde și numele grupării: *Acid Test*). Anume în această privință, Gellu Naum a replicat foarte rezervat: „Despre *acid* [= LSD] nu spun nimic, pentru că nu obișnuiesc..." (374, p. 38). Ken Kesey își organiza *party*-urile în mica localitate La Honda, la sud de San Francisco, în anii '60, după apariția celebrului său roman *Zbor deasupra unui cuib de cuci* (1962). În decembrie 1965, narcotizat cu „fumuri de iarbă", Allen Ginsberg a descris *party*-ul inaugural într-un poem al său intitulat *Prima petrecere la Ken Kesey cu Îngerii Iadului* (509, p. 225).



58. Gellu Naum. Desen de Victor Brauner, cca 1936-1937

Este de notat faptul că, în pofida vieții retrase pe care o ducea, Gellu Naum era foarte informat cu privire la mișcările tinerilor din anii '60-'70, manifestările contraculturii psihedelice (gen gruparea *Acid Test*), ale anarhiștilor olandezi *provo*, ale răzvrătiților *hippies* etc. Față de aceștia din urmă Naum avea, în termenii săi, „multă simpatie" și „multă stimă". El accepta „foarte senin" „fuga spre natură" a tinerilor rebeli, libertatea sexuală, nomadismul și anarhismul pe care le propovăduiau, și chiar „drogarea în masă". Naum

argumenta că nu consumul de droguri ar fi creat coordonatele mișcării *hippie* (cum susțineau unii), dar nici invers. „Mă refer la marile mișcări contemporane ale tineretului, care nu mai sunt simple semne. La [mișcarea anarhico-dadaistă] *provo*, la *hippie* și la altele pentru care am multă simpatie – spunea poetul într-un dialog cu Sanda Roșescu. Vreau să spun că marile mișcări ale tineretului din zilele noastre nu s-au declanșat din cauza adoptării unei vieți nomade sau a folosirii drogurilor. După cum nici necesitatea acestora din urmă [a drogurilor] nu a fost declanșată de marile mișcări."

S-ar putea remarca reacțiile de simpatie față de *hippies*, asemănătoare la doi scriitori atât de diferiți precum Mircea Eliade și Gellu Naum. Mai mult decât atât, ca și Eliade, Naum a întrevăzut aspectul religios al mișcării, asemănându-i pe *hippies* cu creștinii primitivi, cu așa-numiții „asceți ai deșertului" din secolul al V-lea: „Pentru căutătorii aceștia zgomotoși – spunea Gellu Naum – am la fel de multă stimă ca și pentru cei care, la vremea lor, se duceau în pustiu ca să reia contactul cu tăcerea".

Pentru că poetului Naum îi displăcea termenul de „sensibilitate", compromis prin abuz (vezi *infra*), el a încercat să definească altfel „nevoia de căutare" în inconștient (în „inversul conștientului") cu ajutorul drogurilor. A forjat la repezeală sintagma „sensibilitate dincolo de sensibilitate". „Într-o stare acută și agravată – spunea Naum pe la mijlocul anilor '70 –, se caută inversul conștientului… Dar tot conștient… Există o necesitate de drogare în masă, care se și practică [de către *hippies*]. Există o nevoie de căutare, pe niște planuri ale unei sensibilități dincolo de sensibilitate… Eu le privesc foarte senin și le accept… Iar specia, indiferentă la atitudinea mea personală, își vede de treburile ei…" (374, pp. 90-91).

Fie și parțial, Gellu Naum a încălcat consemnul stabilit de André Breton privind caracterul negativ al consumului de narcotice. E drept că Naum era mai puțin dogmatic decât colegul său francez de grupare suprarealistă. Gellu Naum îl admira și îl respecta pe Breton, dar își permitea și unele ironii la adresa lui: „Breton [este] unul dintre cele mai reprezentative personaje ale epocii noastre (și spun asta chiar astăzi, când nu mai suport să-i citesc mare parte din texte)" (374, p. 139).

*

* *

Pentru Gellu Naum, „poezia e, mai întâi de toate, un mod de viață” (374, p. 138). Toată opera poetului și întreaga sa filosofie de viață s-au bazat pe gestionarea unor tehnici parapsihologice insolite, înnăscute sau dobândite, și unele și altele îndelung exersate (percepția extrasenzorială, cunoașterea onirică, dicteul automat, detectarea misterului poetic, mediumnitatea, spiritismul, telepatia, sinestezia, hiperestezia, audiția colorată etc.). Cei care l-au cunoscut, știu la ce mă refer. La 30 ianuarie 1987, de pildă, Gellu Naum îi scria la Paris poetului Sebastian Reichmann că, fiind internat la spital și „amețit de «tranchilizante»”, a intrat în legătură spiritistă cu popa Grigori din Măhaciu, care i-ar fi permis să adapteze un exorcism bogomilic scris de acesta la începutul secolului al XVI-lea și publicat de B.P. Hasdeu (*Cuvente den bătrâni*, 1879). *Manuscrisul popii din Măhaciu* a fost „oarecum modificat – scria Gellu Naum – cu acordul postum al autorului (și nu glumesc deloc când afirm asta)” (645, pp. 16-22). Pentru legenda luptei dintre demonița Avestița și Sf. Sisoe, precum și istoricul acestui exorcism în cultura tradițională românească, vezi 168, pp. 174-185.

Este vorba de unele tehnici parapsihologice care îi provocau lui Gellu Naum puteri extrasenzoriale și stări psihoafective speciale, care îl puneau pe poet într-o privilegiată relație nemediată cu oamenii, cu ființele în general, cu obiectele, cu lumea înconjurătoare. Ca și în cazul stărilor provocate de substanțe psihedelice, cuvintele sunt prea sărace ca să le descrie. Trebuie să recurgem, vorba lui Ernst Jünger, la „aproximări”. De fiecare dată când Gellu Naum a încercat să definească o astfel de stare specială, a făcut-o cu infinite rezerve și mari ezitări: *sensibilitate* – „vă rog să mă scuzați că folosesc cuvântul sensibilitate, îmi vine să plâng de necaz fiindcă e vorba de cu totul altceva” (214, p. 219); sau *parapsihologie* – „iartă-mi cuvântul” (374, p. 52); sau *experiență* – „urât cuvânt, dar n-am altul la îndemână” (374, p. 65); sau *mediumnitate* – „un cuvânt impropriu poate și, în orice caz, compromis” (*Medium*, 1940-1941) (215, p. 174).

În aceste condiții, nu este de mirare faptul că Gellu Naum a apelat la termenul *psihedelic* în unele dintre poeziile sale. L-a folosit, de pildă, într-un poem (*Eftibia*, 1994) în care călătorește

prin interstițiile conștient-inconștientului, prin „orgolioasele găuri negre ale mentalului uman”, explorând „cetatea scufundată pe care o numesc nu știu de ce EFTIHIA”. Este un poem în care termenul respectiv apare de trei ori: „culorile psihedelice pe care le privesc cu sângele în panică”; „insecta colorată psihedelic”; și „vine un timp psihedelic”. Evocarea „culorilor psihedelice” marchează un poem sinestezic, în care sunetele sunt vizibile, iar imaginile audibile: „Eu privesc cu urechea, aud cu ochii sunetele”. Mai mult decât atât, în poem se vorbește chiar despre „floarea EFTIHIA [= fericire]”, o „floare a fericirii” (cum erau denumite cânepa, macul și alte plante psihotrope) care-i provoacă poetului „o frumoasă levitație, o nostalgică îngropare sus printre aștri în vuietul aspru al liniștii în frigul cel veșnic și doarme cineva acolo pe grandiosul catafalc astral”. Poetul pare să revină la viziunile sale din tinerețe, când căuta inefabilul „cu gesturile unui alchimist care prepară elixirul magic de dragoste sau de moarte” (*Medium*, 1945) (215, p. 151). Nu întâmplător acest poem (*Eftihia*, 1994) a fost publicat de poet anume în volumul cu mătrăguna antropomorfă pe copertă (216, pp. 87-91).

Termenul *psihedelic* (din gr. *psyche* = „suflet” și *delos* = „manifestare”) a fost forjat în 1957 de doctorul psihiatru Humphry Osmond pentru a denumi remediile psihedelice (sau halucinogene) în psihiatrie. Dar cei care au popularizat sintagma „droguri psihedelice” (mescalină, ciuperca *psilocybe*, LSD etc.), recomandând larga lor utilizare, au fost Aldous Huxley și apoi Timothy Leary. Termenul a devenit atât de popular la mijlocul anilor ’60, încât a reușit să denumească întreaga *contracultură* (termenul lui Theodore Roszak) a epocii *hippie* ca fiind *psychedelic culture*.

Paul Celan: „Mac și memorie”

– Asupra voastră, anatema
să cadă, Sire! Anatema…
– O, Serenissime, gheena,
înghită-vă, ca,-n sine, Sena!
– Sire, ne cheamă-n larg sirena!
– Nu, Serenissime! Gheena.
Șerban Foarță, *Serenadă* (1976)

Sunt cunoscute surescitările nervoase și tulburările psihice care l-au afectat de-a lungul anilor pe Paul Celan (pe numele său

adevărat Paul Antschel). Cauzele sunt multe și diverse: sentimentul de vină (probabil nejustificat) că părinții săi au fost în 1942 deportați în Transnistria, iar el a scăpat *doar* cu internarea pe trei ani într-un lagăr de muncă de lângă Buzău; faptul că părinții săi au murit în Holocaust („Cum se mai poate scrie poezie după Auschwitz?", se întreba retoric Theodor Adorno); faptul că și-a scris toată viața poezia în limba germană, cu care era într-o relație de *hass und liebe*, fiind „limba asasinilor părinților mei"; absurda campanie de defăimare dusă de Claire Goll, care a încercat să convingă lumea că Paul Celan a plagiat poemele lui Yvan Goll, ba chiar că ar fi încercat, chipurile, să o violeze „într-o stare de somnambulism" [*sic!*] etc. „Soarele negru al melancoliei" (cunoscuta formulă a lui Gérard de Nerval) a devenit la Celan „Lapte negru din zori, te bem când e noapte" (*Todesfuge*, 1947).

După perioada bucureșteană (1945-1947), Celan a locuit la Viena (1947-1948), unde s-a îndrăgostit de scriitoarea Ingeborg Bachmann (1926-1973). Ingeborg i-a scris tatălui ei (un cunoscut fost activist nazist austriac) că s-a îndrăgostit de un „poet suprarealist" evreu, care îi umple casa cu buchete de flori de mac. După o scurtă, dar importantă carieră literară (a fost membră a prestigiosului *Gruppe 47*), ea a murit la Roma, în 1973. Cauzele decesului ei au rămas controversate. Se pare că a luat niște pilule psihotrope și a adormit cu țigara în mână. Nu a supraviețuit arsurilor produse de incendiul provocat de ea însăși. Era o fumătoare înrăită. În octombrie 1957, Paul Celan îi scria de la Paris: „Fii liniștită și nu fuma prea mult". Corespondența dintre cei doi scriitori a fost de curând publicată în Germania și în România (217).

Claire Goll a pretins că, în volumul de versuri *Mac și memorie* (*Mohn und Gedächtnis*, 1952), Paul Celan ar fi plagiat unele poeme din volumul postum al lui Yvan Goll, *Planta de vise* (*Traumkraut*, 1951). Chiar cele două titluri de cărți au părut că se aseamănă: macul opiogen al lui Celan și planta provocatoare de vise a lui Goll. Argumentul poate fi ușor demontat. Poemul *Corona*, cu versul „ca mac și memorie noi ne iubim", care a dat titlul volumului lui Celan din 1952, face parte din secțiunea *Nisipul din urne* și a fost publicat pentru prima dată în 1948 (Paul Celan, *Der Sand aus den Urnen*, Viena, 1948; o broșură cu un tiraj de 500 de exemplare, retrasă de autor pentru că avea prea multe greșeli de tipar). Poemul respectiv a fost scris la București

în perioada 1945-1947, când Celan se intersecta cu grupul suprarealiștilor români (Gellu Naum, Gherasim Luca, Paul Păun, Virgil Teodorescu). Este perioada bucureșteană, în care poetul dădea „o raită în priveliștea jefuită a imboldurilor vecine cu macul”, cum sună un vers al său din acei ani (500, p. 338).

> Ochiu-mi coboară spre sexul iubitei:
> noi ne privim,
> ne spunem ceva-ntunecat,
> ca mac și memorie noi ne iubim,
> ca vinul în scoică dormim,
> ca marea în raza de sânge a lunei.
> (*Corona*, 1948) (***218***)

Pentru poetul Paul Celan, cel din volumul *Mac și memorie*, opiumul provoacă uitarea, somnul (și visul). Ceea ce la Paul Celan este „macul uitării” (în poemul *Veșnicia*, 1952), la Alexandru Macedonski fusese „opiumul uitării” (în *Rondelul opiumului*, 1920). La binomul *uitare* vs *memorie* pot fi adăugate și alte perechi de termeni antagonici, de pildă *realitate onirică* vs *realitate istorică*. „«Macul» (din care se obține opiul), care te îmbată, propulsându-te într-o sferă a visului – scrie Dan Flonta în prefața la ediția românească a cărții lui Celan –, și «memoria», a cărei atenție se îndreaptă către lumea istorică a faptelor” (219, pp. 12-13, 47, 78).

Probabil că depresia lui Paul Celan s-a accentuat anume după 1960, după ce soția lui Yvan Goll i-a intentat procesul de plagiat (***420***). S-ar putea face anamneza bolii după mai multe scrisori și pagini de jurnal sau memorii semnate de prieteni. „Nervii mei sunt niște bieți nervi, m-au lăsat – îi scria Celan lui Petre Solomon la 5 septembrie 1962. […] La asta se adaugă o presiune psihologică insuportabilă *à la longue*” (220).

În martie 1964, Paul Celan a plecat pentru câteva zile la Geneva pentru a-l întâlni pe Jean Starobinski. Dar nu în calitatea acestuia de istoric literar îl căuta Paul Celan, ci în calitate de doctor psihiatru și specialist în istoria melancoliei (vezi cartea lui Starobinski *Trois Fureurs*, Gallimard, Paris, 1974). De fapt, Celan plecase la Geneva pentru un consult psihiatric.

Peste câteva luni, în vara anului 1964, l-a vizitat la Paris o prietenă din tinerețea sa bucureșteană, Maria Banuș. „E cam bolnav de nervi”, îi scria din Paris poeta soțului ei. Într-o scriere

memorialistică, Maria Banuș a adus unele lămuriri despre întâlnirea cu Celan: „Mi-a deschis [ușa] un om bătrân. Desigur, trecuseră 20 de ani. Dar nu 40, după cum arăta. Era scăzut, micșorat, obosit. Fusesem prevenită, din București. Îmi vorbise Petre Solomon, cu care corespondа. Despre o nevroză. Mania persecuției. […] Ceva morbid plutea în aer. Laitmotivul persecuției. Mă contrazicea înfierbântat: vor să-l desființeze" (490).

La începutul anului 1966, depresia psihică pe care o traversa Paul Celan a intrat în faza critică. A fost internat într-o clinică specializată din Paris. La 5 ianuarie 1966, Emil Cioran (mereu atent la ceea ce se întâmpla cu poetul cernăuțean) consemna în jurnal zvonul privind motivul spitalizării: „Am aflat că P. Celan a fost internat într-un ospiciu, după ce ar fi încercat să-și omoare nevasta". Informația îi provoacă lui Cioran stări de insomnie și de spaimă. „Avea mult farmec, acest om imposibil, cu care orice relație era dificilă și complicată, căruia însă îi iertai totul dacă uitai reproșurile sale injuste, absurde, aduse lumii întregi" (221, p. 7).

În spitalul psihiatric Celan a fost îndopat cu tranchilizante. Se crede că le-a folosit pentru a încerca să se sinucidă. Încercarea a eșuat, dar zvonul s-a răspândit printre prietenii din oraș. La 6 februarie 1967, Emil Cioran își nota în jurnal: „Se pare că Paul Celan s-a sinucis. Această veste încă neconfirmată mă tulbură nespus" (221, p. 176).

În vara acelui an, bunul său prieten din București, Petre Solomon, l-a vizitat la Paris, găsindu-l „locuind" la clinica de boli nervoase, într-o stare de „depresiune [psihică] adâncă". În amintirile sale, Petre Solomon semnează câteva pagini dramatice: „«Se fac experiențe pe mine», mi-a spus [Celan] la un moment dat, cu un glas stins, întrerupt de acele oftaturi care veneau, poate, din șocurile electrice și din tranchilizantele administrate de medici". „Ce i-aș fi putut răspunde?", se întreba Petre Solomon. „Eram năucit de stupoare […] și aș fi vrut să-l ajut cumva, dar nu mă pricepeam. Paul ajunsese ca Hölderlin: o victimă a medicilor […]. Nebunia lui [Celan], mai puțin pașnică decât a lui Hölderlin, avea să-l arunce, peste vreo trei ani, în apele Senei…" (222, pp. 190-191).

Un alt prieten, Ovid S. Crohmălniceanu, își amintește cam în aceiași termeni întâlnirea sa cu Celan la Paris, tot în 1967: „Paul încărunțise, umbla lipindu-se de ziduri și cu spinarea încovoiată, parcă sub o povară apăsătoare. Existau în el, de pe atunci, semnele apropiatului dezastru". Capitolul respectiv din *Amintiri*

deghizate se intitulează, nu întâmplător, *Paul Celan între mac și memorie* (223, p. 115).

La începutul anului 1968, Emil Cioran s-a întâlnit cu Paul Celan, care „avea acel aer *stingher* (pe care-l avem întotdeauna când ascundem un lucru esențial *presupus a fi știut de toată lumea*)". „Lucrul esențial" despre care Celan nu voia să vorbească era faptul că „a petrecut câteva luni într-un spital de psihiatrie". „Drept este – a conchis Cioran – că nu-i ușor să vorbești despre propriile crize. Și ce crize!" (221, p. 261).

În octombrie 1969, Paul Celan a făcut o vizită reconfortantă în Israel. La Ierusalim a întâlnit-o pe scriitoarea Ilana Shmueli, originară și ea din Cernăuți. Au devenit buni prieteni. De curând s-a publicat în Germania corespondența dintre ei (Suhrkamp Verlag, 2004), ținută până în aprilie 1970. Cu câteva săptămâni înainte de sinucidere, Paul Celan îi trimitea Ilanei Shmueli scrisori disperate: „Puterile pe care le aveam în Ierusalim au dispărut. [...] Acum un an eram în spatele unor gratii de ospiciu, credeam că pentru totdeauna". El i se plângea că „funcționează în dezastru", că Parisul „îl împinge în jos și-l golește" și că străzile orașului insuportabil îi „hrănesc viziunile nebunești" (498).

La 20 aprilie 1970, de sărbătoarea Paștelui și în plină explozie de primăvară a vegetației, Paul Celan s-a aruncat în Sena de pe podul Mirabeau, cel cântat de Guillaume Apollinaire (*Le pont Mirabeau*, 1913), dar chiar și de Paul Celan (*Und mit dem Buch aus Tarussa*, 1962). O strofă a poemului compus de Apollinaire este transcrisă în relief pe o placă de bronz, montată la capătul dinspre *rive droite* al podului:

Sous le pont Mirabeau coule la Seine
Et nos amours
Faut-il qu'il m'en souvienne
La joie venait toujours après la peine

Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure.

(*Le pont Mirabeau*, 1913)*

---

* „Sub podul Mirabeau curge-n tăcere/ Sena și dragostea mea/ Să-mi amintesc că tu plăcere/ Veneai mereu, veneai după durere// E zi, e

La 7 mai 1970, Cioran consemna în jurnal sinuciderea (de data asta neeșuată) a poetului labil psihic: „Paul Celan s-a aruncat în Sena. I-au pescuit cadavrul lunea trecută. Acest om fermecător și insuportabil, feroce cu accese de blândețe, la care țineam și de care fugeam, de teamă să nu-l rănesc, căci totul îl rănea. Ori de câte ori îl întâlneam, eram atât de atent și mă supravegheam atâta, că după jumătate de oră eram istovit" (224, p. 177). Cele două femei care l-au iubit și protejat toată viața (soția Gisèle Lestrange și iubita Ingeborg Bachmann) au fost copleșite. „Paul s-a aruncat în Sena", îi scria Gisèle lui Ingeborg la 10 mai 1970. „A ales moartea cea mai anonimă și mai solitară. Ce altceva aș putea să vă spun, Ingeborg? N-am putut să-l ajut cum aș fi vrut" (217, pp. 195-196).



59. Vedere de pe podul Mirabeau din Paris. Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970) și de Gherasim Luca (1994)

Plină de semnificații aluzive a fost reacția poetului Henri Michaux: „Tratamentul [lui Celan] venit din scriitură nu era de ajuns, nu i-a fost de ajuns… Și a plecat!". Se știe că Michaux a

noapte, bate-un ceas,/ Trec zilele, eu am rămas" (în românește de Mihai Beniuc).

apelat și la alte „tratamente" de supraviețuire (mescalină, hașiș), în afara celui „venit din scriitură". Într-o perioadă de izolare a lui Celan, Henri Michaux a fost, cum observă Petre Solomon, „unul dintre prea puținii săi prieteni de la Paris" (222, p. 227). Michaux a fost prieten cu doi mari intelectuali români: Celan și Cioran.

În primăvara anului 2008, la Paris fiind, m-am urcat pe celebrul pod Mirabeau ca să vizualizez ultima imagine care a rămas pe retina poetului sinucigaș: *Statuia libertății* (o replică redusă a celei de la New York) cu *Turnul Eiffel* profilându-se uriaș pe fundal și vegetația înverzită de pe *Île des Cygnes*, care taie în lung apele Senei în două. O imagine puternică, tonică și plină de simboluri. Una care nu te îndeamnă la sinucidere. Mai mult decât atât, prietenii lui Celan știau că poetul era „un bun înotător" (582). Pentru ca un bun înotător să se sinucidă prin înec, este de presupus o imensă dorință de a muri, în stare să înfrângă puternicul instinct de autoconservare.

La 9 februarie 1994, la 24 de ani după moartea lui Celan, prietenul său poetul Gherasim Luca îi va urma exemplul fatal, aruncându-se în apele Senei din exact același loc simbolic. Luca a lăsat pe propriul său *répondeur* telefonic mesajul sinucigașului: „În această lume, poeții n-au ce căuta". Paul Celan și Gherasim Luca au mărit lista, și așa lungă, a poeților și artiștilor parizieni care, de-a lungul timpului, s-au sinucis în apele Senei. *Senucigași*, le-am putea spune. Pe același pod Mirabeau și-a plasat Mihail Sebastin manuscrisul găsit care face obiectul primului său roman publicat (*Fragmente dintr-un carnet găsit*, 1932) (226). În mod straniu, *Le pont Mirabeau*, construit la sfârșitul secolului al XIX-lea, a intrat în istoria literaturii române datorită celor trei scriitori evreo-români, dintre care ultimii doi *senucigași*: Mihail Sebastian, Paul Celan și Gherasim Luca (vezi 594).

8. Savanți. Experimente narco-psihiatrice

Curiozitate psihiatrică și probleme de limbaj

În ceea ce privește folosirea substanțelor narcotice și halucinogene, discursul aluziv și poetic al scriitorilor s-a modificat esențial odată cu intrarea în scenă a profesioniștilor. Este vorba de doctori, farmaciști, psihiatri și neurologi români, care au făcut (pe alții sau pe ei înșiși) experimente cu substanțe psihotrope. Nu mă voi referi acum la savanți precum brașoveanul Johann Martin Honigberger sau bucureșteanul Alexandru Suțu, care au aplicat opioterapia în secolul al XIX-lea. Mă voi ocupa mai ales de experimentele efectuate în perioada interbelică de dr. Nicolae Leon (cu măselariță, Iași, 1929), dr. Vasile Sava (cu mescalină, București, 1929), dr. Gh. Marinescu (cu mescalină, București, 1932-1933), dr. Eduard Pamfil (cu mescalină, Paris, cca 1940), dr. Iuliu Ghelerter (cu diverse narcotice, Paris, 1929) și alții.

Toți au fost animați de curiozitate profesională. Iată, riguros formulate, motivele care l-au determinat pe doctorul psihiatru Eduard Pamfil să se supună pe el însuși intoxicării cu mescalină: „Argumentul determinant pentru acest experiment a rezultat din marea diversitate a descrierilor obținute de la subiecții de experiență, de inconvertibile diferențe de limbaj și din frecvența mare de stereotipii superlative atunci când trăirile halucinatorii ajung la maximum, precum și din dorința de a trece prin aceste stări, incontestabil înrudite cu experiența delirantă pe care o aproximasem numai, urmărind descrierile predecesorilor mei sau ale subiecților de experiență” (227, pp. 150-155).

Și chimistul elvețian Albert Hofmann, cel care a sintetizat LSD în 1943, s-a supus experiențelor de intoxicare cu substanțe halucinogene pentru a putea înțelege funcționarea mecanismelor psihice provocate de acestea. Pus de Ernst Jünger să-și descrie

trăirile la un experiment comun cu LSD din februarie 1970, Hofmann a declarat neputincios: „Nimic comparabil în limbajul nostru. Căci vine din altă lume” (23, p. 359).

Este evident faptul că, printre atâtea alte probleme privind experiențele cu stupefiante se numără și o problemă de limbaj, de comunicare. Atunci când făcea experimente cu mescalină asupra unor subiecți voluntari, neurologul Gh. Marinescu era convins de faptul că „profesiunea și cultura subiectului joacă un rol important” atât în modul în care acesta trăiește narcoza, cât și în felul în care o descrie. Este motivul pentru care el a ales anume subiecți cu capacități intelectuale și artistice (228, p. 358).

Chestiunea limbajului și a comunicării cu bolnavul cu probleme nevrotice și psihiatrice a fost întotdeauna esențială pentru doctorii de specialitate. În primele decenii ale secolului XX (epoca nașterii psihanalizei) această problemă a fost, se pare, mai acută. „Bolnavii [mintal] nu ne spun nimic altceva decât am putea afla de la oamenii sănătoși”, se plângea Sigmund Freud în 1907 (229, p. 4).

Când Jean Cocteau, de pildă, se afla în 1929 la dezintoxicare, în urma cunoscutelor sale abuzuri de opium, l-a întrebat pe un doctor neurolog de ce acesta pleacă de la clinica Salpêtrière ca să-și piardă vremea îngrijindu-l pe el la clinica de la Saint-Cloud. „Mi-a răspuns că avea în sfârșit un bolnav *care vorbește*, că prin mine, care eram în stare să-mi descriu simptomele, învăța mai multe decât la [clinica] Salpêtrière, unde la întrebarea: «Unde te doare?» primea invariabil răspunsul: «Nu știu dom’ doctor».”

În fine, convins fiind de importanța confesiunii sale de opioman, scrisă într-un limbaj articulat, Jean Cocteau conchidea următoarele la sfârșitul sevrajului: „Doresc ca acest reportaj să-și găsească un loc între broșurile doctorilor și literatura despre opium. Măcar de le-ar folosi ca ghid novicilor care nu recunosc, îndărătul lentorii opiumului, una dintre cele mai primejdioase figuri ale vitezei” (2, pp. 17, 137). Sigur, și Baudelaire și-a scris și publicat impresiile despre experiențele sale cu opium în speranța mărturisită că ele se vor dovedi „nu numai interesante”, dar și „folositoare și instructive” (1, p. 81). Dar la Cocteau era mai mult decât atât. Poetul își oferea viitoarelor victime ale narcomaniei propriile sale experiențe de (dez)intoxicare, așa cum alți oameni își oferă prin testament cadavrul, ca să fie folosit la disecție în scopuri medicale.

Experimentele făcute de doctorii români în perioada interbelică par să le fi avut ca prototip pe cele făcute de Sigmund Freud. Dr. Nicolae Leon chiar îi indică pe Freud și pe Louis Lewin ca modele în această privință. În 1886, farmacistul german Louis Lewin (1850-1929), de la Universitatea din Berlin, a studiat în America Centrală și de Nord efectele mescalinei. El a numit alcaloidul extras din mugurii cactusului peyotl *anhalonină* și a publicat studii pe această temă. Una dintre denumirile științifice ale cactusului peyotl a fost dată în onoarea sa: *Anhalonium Lewinii* (562, p. 81). Freud stârnise senzație la Viena, în 1884, publicând un studiu în care descria experimentele sale cu cocaină efectuate asupra lui însuși (***579***). Era de fapt – în chiar termenii lui Freud – „o odă în cinstea acestei substanțe magice". O substanță alintată de Freud cu numele de „Cocà" (cum o va denumi peste vreo 40 de ani și Ion Barbu). Tot la sfârșitul secolului al XIX-lea (începând din 1877), dr. Charles Richet (laureat al Premiului Nobel pentru medicină în 1913) și-a descris la rândul său experimentele în urma autoadministrării unor doze din ce în ce mai mari de canabis, hașiș, dar și de mescalină (un „toxic divin", cum îl numea savantul). În 1947, dr. Werner A. Stoll (de la Universitatea din Zürich) a experimentat efectul LSD asupra lui însuși, dar și asupra bolnavilor mintal. Mai mulți doctori psihiatri i-au urmat ulterior exemplul.

*

* *

Există și un fel de „preistorie" a acestui tip de experimente. Mă voi opri la trei dintre multe altele, efectuate în epoci diferite, în condiții diferite și în țări diferite (Anglia, Franța, Germania). Ele au totuși în comun un lucru esențial: colaborarea dintre doctori și scriitori în încercarea de a explora efectele unor substanțe narcotice asupra psihicului uman.

În 1799, de pildă, la *Medical Pneumatic Institution* din Bristol, tânărul doctor Humphry Davy a organizat o serie de experimente cu gaz ilariant (protoxid de azot, N_2O), descoperit cu vreo două decenii înainte de chimistul Joseph Priestley. Important este faptul că doctorul Humphry Davy (el însuși poet) a testat gazul euforizant pe un grup de voluntari, incluzând câțiva importanți scriitori

romantici: Samuel Taylor Coleridge și Robert Southey. S-a încercat includerea în grup și a poetului William Wordsworth. Doctorul era interesat de descrierile postintoxicare făcute de acești scriitori. Dar beneficiile au fost, evident, reciproce. Coleridge participa la experimentele doctorului Davy pentru a găsi – susține poetul – noi metafore pentru poeziile sale.



60. Poeți englezi compunând versuri sub influența gazului ilariant. Gravură de R. Seymour, 1829

Fiind influențat de experimentele englezului Humphry Davy, psihiatrul francez Jacques-Joseph Moreau (1804-1884) a făcut la rândul său experimente sistematice privind efectele unor plante psihotrope (mătrăgună, ciumăfaie, omag, canabis) asupra sistemului nervos central. Încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, psihiatrii francezi Jean Colombier și François Doublet menționau unele stupefiante (anume opiumul) ca remedii ale nebuniei în lucrarea lor *Instruction sur la manière de gouverner les Insensés, et de travailler à leur guérison dans les Asyles qui leur sont destinés* (Paris, 1785).

Doctorul Moreau a vizitat Orientul Apropiat (1837-1840) și a început să folosească hașișul pentru studierea bolilor mintale. Specialiștii susțin că volumul său de „studii psihologice" (cum le-a numit el) *Du hachich et de l'aliénation mentale* (1846) conține

unele teze valabile și azi. În eseul său din 1851 *Du vin et du hachich*, Charles Baudelaire amintea de această lucrare ca fiind „o recentă încercare de a folosi hașișul pentru vindecarea nebuniei". „Nebunul care ia hașiș – explica Baudelaire – contractează o nebunie ce o alungă pe cealaltă și, când beția trece, adevărata nebunie, care e starea normală a nebunului, își regăsește împărăția, precum în noi rațiunea și sănătatea" (1, p. 28).

În perioada 1845-1849, dr. Jacques-Joseph Moreau a reușit să organizeze la Paris, în Hôtel Pimodan din Île Saint Louis, așa-numitul *Club des hachichins*. Prototipul unui astfel de loc era cvasi-legendar. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, călătorul venețian Marco Polo a popularizat în Europa legenda „Bătrânului din Munți", Hasan ibn Sabbah – un înțelept persan care ar fi întemeiat la sfârșitul secolului al XI-lea o sectă islamică eretică, numită „a hașișinilor". Membrii acestei societăți secrete trăiau într-o cetate invincibilă (Alamut, în nordul Iranului de azi), aflată într-o imensă grădină edenică. Un adevărat Paradis terestru. Ei erau îmbătați de „Bătrânul din Munți" cu o licoare pe bază de hașiș, „băutura care le lua mințile", fiind apoi trimiși să-i ucidă pe adversarii politici și religoși ai stăpânului lor (550). Această poveste a creat și o falsă legendă etimologică, și anume că termenul *hașișin* ar fi dat naștere celui de *asasin*. Motivul narcomanului „Bătrân din Munți" a făcut carieră în literatura medievală. La jumătatea secolului al XIV-lea l-a preluat și Giovanni Boccaccio în *Decameronul* (628, I, 342). Figura cvasi-mitologică a „Bătrânului din Munți", a „nebunului drogat", se află în centrul unei nuvele fantastice (*Pergamentul diafan*, 1986) semnate de Ioan Petru Culianu (578).

La jumătatea secolului al XIX-lea, participanții la ședințele lunare de intoxicare cu hașiș din clubul parizian al hașișinilor erau mari scriitori și pictori francezi. O serie inegalabilă de artiști romantici: Charles Baudelaire, Théophile Gautier, Gérard de Nerval, Eugène Delacroix, Victor Hugo, Honoré Daumier, Alphonse Karr, Alexandre Dumas-tatăl, Honoré de Balzac ș.a. Experimentele făcute în „clubul hașișinilor", care au influențat în diferite grade operele participanților, sunt descrise în textele publicate ulterior, mai ales de Baudelaire și de Gautier.

Într-o seară de decembrie 1845, își aduce aminte Théophile Gautier, el a venit pentru prima dată la *Club des hachichins*. Într-o stare de extaz datorată drogului, dr. Moreau i-a înmânat o porție

de „dulceață de hașiș" (*dawamesk*), spunându-i: „Aceasta îți va fi dedusă din partea ta de Paradis" (230). Cu alte cuvinte, timpul petrecut în „Paradisul artificial" va fi scăzut din timpul rămas într-un iluzoriu „Paradis natural". Această ecuație etico-escatologică va fi reluată mai târziu de Ernst Jünger. El resimte momentele de fericire datorate narcoticului ca fiind „un rapt prometeic". Bilanțul întregii situații include și „vina" și „pocăința", dar și „plata". A trăi datorită narcoticelor, a te simți „ca și zeii", nu este un dar gratuit. Este un preț care, într-un fel sau altul, „trebuie să fie plătit" (23, p. 18).

Și Adam și Eva au gustat din fructul *Copacului Cunoașterii* „care crește în mijlocul Paradisului" (un fruct psihotrop, consideră mulți mitologi) (vezi 231). „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi" și au devenit „la fel ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul". Este și în acest caz, de „necuvenită" *cunoaștere paradiziacă*, un fel de „rapt prometeic" plătit cu vârf și îndesat. Adam și Eva au fost alungați din Paradis pentru că au trăit câteva momente „la fel ca Dumnezeu" (*Facerea* III, 1-24). Din punct de vedere etico-teologic, este culpa supremă, este „păcatul originar". Este mitul etiologic care fundamentează întreaga doctrină iudeo-creștină a „căderii din Paradis" a condiției umane.

În perioada 1927-1934, doi doctori psihiatri germani, Ernst Joël și Fritz Fränkel, au inițiat și condus o serie de experimente sistematice cu narcotice într-o clinică din Berlin. Au invitat să participe la ele mai mulți intelectuali, printre care scriitorul Walter Benjamin, filosoful Ernst Bloch ș.a. În 1926, înainte de începerea acestor experimente, Fritz Fränkel scria: „Este straniu faptul că, până acum, intoxicarea cu hașiș nu a fost studiată în mod experimental. Cele mai extraordinare descrieri ale beției cu hașiș îi aparțin lui Baudelaire în *Les Paradis artificiels*".

Nu este deloc întâmplător faptul că Walter Benjamin a ales tocmai rândurile de mai sus ca *motto* la cunoscutul său text *Hașiș la Marsilia* (232, p. 255). Între decembrie 1927 și mai 1934 s-au desfășurat 12 astfel de ședințe, în care au fost experimentate intoxicări cu hașiș, opium și mescalină. Participanții și-au notat trăirile și impresiile. Aceste „protocoale" au fost ulterior publicate (233). Textele scrise de Benjamin, „bazate pe fișele de observație ținute în timpul experimentelor", „ar putea deveni – notează scriitorul german – un supliment foarte prețios la observațiile mele filosofice,

cu care sunt foarte intim înrudite, așa cum, într-o anumită măsură, sunt înrudite chiar și experiențele mele sub influența drogului" (3, pp. 87-91, 132 ș.u., 148-151).

Beția de oxigen

Este posibil ca experimentele britanicului Humphry Davy să nu fi influențat doar pe un psihiatru francez, Jacques-Joseph Moreau, ci și pe un scriitor francez, Jules Verne. Într-o nuvelă mai puțin cunoscută, *Une fantaisie du docteur Ox*, publicată în 1872, Jules Verne simplifică în mod ingenios ecuația narcotică. Modificările neuropsihice nu sunt provocate de folosirea vreunui gaz narcotic (gaz ilariant, eter sau cloroform), ci pur și simplu de mărirea cantității de oxigen inspirat de oamenii unei comunități. Într-o mică și liniștită localitate din Flandra, lângă Bruges, doctorul Ox (probabil de la „oxigen") construiește o uzină generatoare de oxigen, care descompune apa în părțile ei componente. O face sub pretextul instalării unui nou sistem de iluminare publică. Printr-o rețea de conducte subterane, el reușește să crească sensibil cantitatea de oxigen din atmosfera micii localități. Se produc astfel modificări majore în comportamentul și starea de spirit a întregii comunități. „Acest gaz fără gust [oxigen pur], răspândit în mare cantitate în atmosferă – explică Jules Verne –, provoacă organismului, când este aspirat, tulburări dintre cele mai grave. A trăi într-un mediu saturat de oxigen înseamnă a fi excitat, supraexcitat." Merită să transcriu aici comentariul laconic, dar precis al lui Ernst Jünger: „Prin concentrare devine deci «toxică» o substanță pe care o inhalăm cu fiecare inspirație" (23, p. 25). Paracelsus avea dreptate: *Sola dosis facit venenum.*

Flamanzii din micul oraș devin mai animați, mai exaltați, ba chiar mai excitați erotic, fără să fi băut ceva „care să stârnească asemenea exaltare". Termenii folosiți de Jules Verne pentru descrierea acestei „beții colective de oxigen" sunt: „buimăceală", „amețeală stranie", „surescitare", „exaltare extraordinară", „ca o orgie", „aerul era ca un vin", care provoacă o „ciudată nervozitate", o „nebunie furioasă", de parcă mic-burghezii din acest târg ar fi „stăpâniți de diavol" sau de un „duh rău". Nervozitatea colectivă se transformă în altercație, iar furia agresivă se materializează până la urmă

într-o declarație de război adresată comunității din orășelul învecinat. Doar explozia uzinei de oxigen pune capăt experimentului imaginat de doctorul Ox. Concluzia nuvelei este simplă: „Virtutea, curajul, talentul, spiritul și imaginația, toate aceste calități sau facultăți s-ar rezuma, la urma urmei, la o problemă de oxigen. Aceasta era teoria doctorului Ox. Dar noi avem dreptul să nu o acceptăm...” (234).

Am vorbit în prima secțiune a prezentei cărți despre intoxicările colective. E vorba de intoxicări (chiar dacă involuntare) ale unor întregi comunități, produse în Europa antică, medievală și premodernă. În nuvela *Une fantaisie du docteur Ox*, Jules Verne vorbește și el despre o intoxicare colectivă, dar una voluntară, provocată de un personaj. Totuși, ideea lui Verne (amestecarea aerului din atmosferă cu un gaz euforizant) este mai puțin verosimilă decât cea a lui Ioan Petru Culianu, de pildă, care a imaginat – în romanul inedit *Tozgrec* – un profesor care droghează populația unui întreg oraș prin presărarea de praf de cocaină în apa potabilă a localității. Voi reveni asupra acestui subiect la capitolul despre I.P. Culianu.

Revenind la „beția de oxigen”, regăsim această idee și într-o carte a unui francez alsacian stabilit la București, Henri Stahl (1877-1942), specialist în grafologie și stenografie, tatăl lui H.H. Stahl și al Henriettei Yvonne Stahl, bunicul lui Paul H. Stahl. El a publicat în 1914 unul dintre primele romane științifico-fantastice din literatura noastră. Este vorba despre *Un român în lună*, subintitulat „roman astronomic”. De la Jules Verne („încântătorul copilăriei mele”, cum l-a definit autorul în prefața cărții), Henri Stahl a preluat nu numai ideea călătoriei omului „de la Pământ la Lună”, ci și pe aceea a „beției oxigenului”, cum și-a intitulat el un capitol al cărții.

În timp ce protagonistul „romanului astronomic” zboară spre Lună într-un „aerosfredel” (rachetă), atmosfera din interior se rarefiază. Astronautul pune câteva pastile în „aparatul producător de oxigen”, dar astfel cantitatea de oxigen crește peste limita normală. Starea de cvasi-ebrietate produsă astronautului (și papagalului Coco) este descrisă cu minuție științifică și detașare ludică: „Fu o clipă de nebunie curată. Ca sub stăpânirea beției alcoolului, vociferam cu aprindere tot mai tare, spunând cuvinte fără înțeles, gesticulând ca un dement. Întrerupeam apoi tiradele de nebun pentru a sări în picioare pe masă, urlând «Deșteaptă-te,

române», apoi mă agățam cu mâinile de bara electromagnetului și, acolo sus, dându-mă peste cap, făceam «broasca» vociferând, în vreme ce [papagalul] Coco mă imita, dându-se peste cap în jurul agățătoarei sale [...], până ce, ca și mine, căzu jos, zdrobit, gâfâind. Apoi, subit calmați, adormirăm tun... Această surescitare nebunească ne-o provocase oxigenul care se degajase în prea mare cantitate și e știut că, aspirat în abundență, oxigenul accelerează circulația sângelui într-atât, încât provoacă o beție mai puternică chiar decât beția șampaniei". După starea de ebrietate, urmează în mod firesc cea de mahmureală: „groaznică durere de cap", „greață și amețeală", „somnolență doborâtoare".

Până la reglarea aparatului, eroul este obligat să aleagă între beția provocată de hiperoxigenare și asfixia provocată de hipo-oxigenare: „Sunt sortit să o duc sau în continuă surescitare de chefliu șampanizat, de client al doctorului [Alexandru] Suțu și confrați, arzându-mi plămânii și țesuturile în câteva luni, sau în abrutizare și greață precedând asfixia... Ce n-aș fi dat pentru un litru-doi de azot, folositorul gaz calmant, care, ca și apa pentru vinul prea tare, să fi potolit energia oxigenului!" (235).

Cât a preluat Henri Stahl din romanul *De la terre à la lune*, publicat de Jules Verne în 1865? Și la bordul rachetei verneiene se află un aparat de producere a oxigenului, care transformă cloratul de potasiu în clorură de potasiu, cu degajare de oxigen. Mai este un recipient de potasă caustică menită să absoarbă bioxidul de carbon rezultat din respirație. Și la bordul acestei rachete se produce „un moment de euforie". Robinetul de oxigen este uitat deschis la maximum și se produce „un fel de beție" a cosmonauților, o „exaltare deosebită", o „stranie rătăcire a creierului", o „surescitare a tuturor facultăților morale și pasionale" etc.

Interesant este faptul că, în urma acestei experiențe psihotrope, unuia dintre cosmonauți (celui francez) îi vine o idee insolită: „Ar trebui înființată o întreprindere cu cabine de oxigen, unde oamenii, al căror organism este mai șubred, să poată, timp de câteva ore, să trăiască o viață mai activă. Imaginați-vă întrunirile unde aerul ar fi saturat cu acest eroic fluid, teatre unde administrația l-ar pune la dispoziție în doze mari – ce pasiune în sufletul actorilor și al spectatorilor, ce înfocare, ce entuziasm! Și dacă, în locul unei simple adunări, s-ar putea satura [cu oxigen] tot poporul, ce activitate în funcțiile sale, ce prinos de viață ar primi! O națiune

epuizată s-ar transforma poate într-o națiune mare și puternică" (446). Este evident faptul că, în acest roman din 1865, lui Jules Verne i s-a prefigurat ideea unei alte cărți, *Une fantaisie du docteur Ox*, pe care a publicat-o peste câțiva ani, în 1872.

Fără să intru aici în detalii (voi reveni peste câteva pagini), trebuie spus că hiperoxigenarea plămânului are de-a face și cu *prānāyāma*, cu tehnicile yoghine de respirație. Tehnici care urmăresc prelungirea și egalizarea celor trei faze distincte ale respirației: inspirația (*pūraka*), expirația (*remka*) și reținerea aerului (*kumbhaka*). „Există întotdeauna o legătură între respirație și stările mentale", sună un comentariu medieval (secolul al XI-lea) la clasica lucrare a lui Patañjali (*Yoga-Sūtra* I, 34). Tehnici similare de respirație sunt atestate și în China taoistă, în mistica islamică, în creștinismul isihast (236, pp. 57 ș.u.).

*

* *

Revenind la hipooxigenare, aceasta provoacă un fel de stări de „ebrietate" și anumite halucinații. Plecând de la bețiile provocate de mescalină, Aldous Huxley a ajuns la cele provocate de „exercițiile de respirație yoghine": „Prin practicarea sistematică a exercițiilor [*prānāyāma*] se poate ajunge, după o vreme, la întreruperea prelungită a respirației, care provoacă, la rândul ei, o concentrație ridicată a dioxidului de carbon în plămâni și în sânge; concentrația mare de CO_2 reduce eficiența de valvă reductoare a creierului și permite pătrunderea în conștiință a experiențelor, vizionare sau mistice, din «afară». Urlatul sau cântatul prelungit, continuu, poate produce rezultate similare, dar mai puțin marcate". Vezi, în acest sens, efectele provocate de „cântul monoton de *curandero*, vraci sau șaman", de „psalmodierea călugărilor creștini" și de „nesfârșita intonare de sutre a celor budiști", de repetarea monotonă a mantrei, litaniei, psalmului, sutrei sau formulei magice (678, pp. 138-140).

Viziuni și stări halucinatorii pot apărea, de pildă, la navigatorii cu balonul, la piloții de avioane mici care nu poartă măști de oxigen sau la alpiniștii care urcă la peste 2.500-3.000 de metri (sindromul *High Altitude Sickness – HAS* sau *Acute Mountain Sickness – AMS*). Într-un roman documentar, în care descrie simptomele hipoxiei la urcarea pe Munții Anzi (la peste 5.700 de

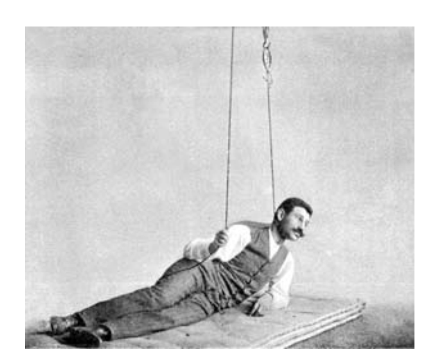
metri), în căutarea izvorului fluviului Amazon, Petru Popescu descrie starea psihică a unui călător francez cu balonul, care s-a ridicat la 8.300 de metri în secolul al XIX-lea: „Omul simțise o amorțeală extraordinară, dar în rest nu avusese de suferit; dimpotrivă, îl încercase o mare bucurie interioară care, așa cum singur afirmase, era rezultatul unui uriaș șuvoi de lumină inundându-l" (482, p. 358).

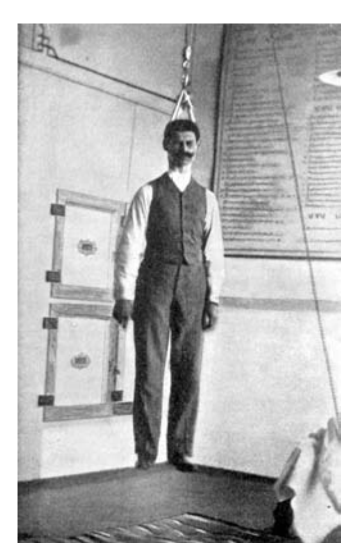
Și un alt scriitor român, Marius Chivu, vorbește într-un „jurnal de călătorie" despre propriile sale „stări modificate ale minții" (*Altered States of Mind*) datorate *AMS* (*Acute Mountain Sickness*). Fenomenul s-a produs în primăvara anului 2011, când criticul literar, participând la o expediție în Nepal, a urcat pe Munții Himalaya la circa 5.400 de metri, traversând pasul Thorung La (606, p. 9).

Asfixia poate provoca și ea anumite stări halucinatorii, dar și unele manifestări de natură sexuală. Doctorii vorbesc despre erecția și chiar ejacularea care se produc la unii spânzurați. Legendele populare spun că din sperma unui spânzurat, căzută pe pământ, răsare o plantă. Dar nu orice plantă, ci una (evident!) psihotropă: mătrăguna (237). Dramaturgul irlandez Samuel Beckett a inclus acest motiv mitologic în primul act al piesei *Așteptându-l pe Godot* (1952). *Autoerotic asphyxia* (sau *asphyxiophilia*) este o perversiune cunoscută, un comportament sexual deviant, de tip sadomasochist, prin care partenerii își măresc potențele sexuale și plăcerile erotice prin sufocarea provocată prin diverse mijloace. Vezi unele manifestări de *bondage erotica* sau de *BDSM* (*Bondage and Discipline Sado-Masochism*).

La începutul secolului XX, dr. Nicolae Minovici (1868-1941) – din postura de subdirector al *Institutului Medico-Legal* – a studiat 172 de cazuri de sinucigași prin spânzurare. A publicat și o lucrare bazată pe aceste cercetări, și anume *Studiu asupra spânzurării* (Socec, București, 1904). În general, dr. Minovici a realizat studii de antropologie referitoare la mai multe categorii de marginali: sinucigași, cerșetori, vagabonzi, mahalagii, tatuați, alienați mintal, pseudo-vraci și vrăjitori. Mai interesant este faptul că medicul legist Nicolae Minovici s-a specializat în „cercetarea agoniei" pe propria-i piele. A încercat să ajungă, prin autostrangulare, „la bariera dintre lumi", la granița dintre lumea „de dincolo" și cea „de dincoace". Pentru a înțelege fenomenul, el și-a provocat de 12 ori asfixia parțială, asistat fiind de doi laboranți și folosind

mecanisme de „spânzurare controlată". Durata ședințelor de strangulare voluntară varia între 4 și 26 de secunde. *Post factum* își nota impresiile trăite și halucinațiile avute (38, pp. 70-72). Într-un roman al lui Radu Tudoran (*Casa domnului Alcibiade*, 1978), personajul Lucifer Chiricuță face experimente similare cu cele reale ale doctorului Nicolae Minovici.





61 și 62. Dr. Nicolae Minovici în timpul experimentelor de autospânzurare asistată (cca 1900)

După dr. Minovici, spânzurarea produce nu numai „obliterarea căilor respiratorii", dar și „obliterarea vaselor [sanguine ale] gâtului". Aceste fenomene fizice provoacă „apariția unor lumini fugetoare [*sic!*]", „o anestezie completă a corpului", „pierderea cunoscinței", „pierderea memoriei", „stări de excitațiune", „turburări psihice". Mai mult decât atât, Nicolae Minovici susține că s-au înregistrat vindecări ale unor psihoze anterioare în urma unor încercări ratate de sinucidere prin spânzurare (38, pp. 70-100).

„Prima dată când am încercat să-mi provoc moartea în chipul acesta – a declarat el într-un interviu acordat în 1939 –, zăceam întins pe patul meu, privind cerul. Cu ambele mâini mi-am strâns cu putere gâtlejul în jurul mărului lui Adam. În secunda a cincea am simțit cum se coboară peste mine un văl purpuriu și apoi un

văl negru. Cu o repeziciune uimitoare defilau apoi înaintea ochilor mei sufletești fel de fel de icoane [= imagini]. Apoi am simțit ceva asemănător cu o cumplită descărcare electrică, și totul se făcu negru. Am pierdut simțul rațiunii."



63. „Cu o repeziciune uimitoare defilau înaintea ochilor mei sufletești fel de fel de icoane." Desen de Nicolae Minovici cu viziunile sale din timpul spânzurării (începutul secolului XX). Colecția Adrian Majuru (239, p. 245)

Dr. Minovici a încercat chiar să reprezinte grafic aceste viziuni. Adrian Majuru a publicat un desen, realizat cu penița de Nicolae Minovici, reprezentând zeci de ființe fantastice (un fel de heruvimi) care „defilau cu repeziciune la bariera dintre lumi" (239). Este evident vorba despre o călătorie în „lumea de dincolo". În tipologia utilizată de Ioan Petru Culianu pentru astfel de călătorii, experimentele lui Nicolae Minovici se încadrează în categoria *Near Death Experiences* (240, p. 39). Spre deosebire de imensa majoritate a încercărilor din această categorie, cele practicate de dr. Minovici sunt experimente *voluntare* la limita morții.

Știm că monoxidul de carbon este letal. O știa și cărturarul iluminist Gheorghe Șincai, care încerca pe la 1804 să popularizeze

fenomenele fizice „spre surparea superstiției norodulu": „Să ascultăm de doftorii ceii ce ne-nvață ca să ne păzim chiliile de putoarea [= gazul] cărbunilor, ceea ce atâta strică sânătăței noastre cât și veninul" (476). La Mihai Eminescu însă, evident, nu din ignoranță, oxidul de carbon produce reverii personajelor sale. Visele a doi protagoniști din proza lui Eminescu sunt provocate de acest tip de intoxicări. Ioan Vestimie este „narcotizat" prin hipooxigenare involuntară, mai exact prin exces de monoxid de carbon degajat de soba din cameră: „Ioan închisese prea de timpuriu cahla de la sobă" (632, p. 167). După câteva simptome de intoxicare (amorțirea membrelor, dureri de cap) hipoxia îi provoacă personajului halucinații onirice (*Moartea lui Ioan Vestimie*, 1878).

Celălalt personaj eminescian, Toma Nour, în încercarea de a se sinucide, își provoacă în mod voluntar intoxicarea „cu carbon" (cu oxid de carbon). „Atunci astupai soba și, așezându-mă în fața zgurei, îmi închisei ochii spre a adormi de moarte [...]. Am adormit și simțeam, pare-că, cum creierii mei se paraliză [= paralizează] de carbon." În loc să moară intoxicat, Toma Nour intră în stare de narcoză. El devine protagonistul unui vis feeric, paradiziac: „Murisem! M-am trezit deodată într-un codru verde ca smaragdul, în care stâncile erau de smirnă și izvoarele de ape vergine și sânte. Printre arbori cântau privighetori cu glasuri de înger... etc." (632, p. 38). Călătoria mirifică se întrerupe atunci când un prieten al lui Toma Nour năvălește în cameră, deschizând fereastra și tirajul sobei (*Geniu pustiu*, 1868). Și în acest caz avem de-a face cu o călătorie în lumea de dincolo realizată printr-o experiență la limita morții.

O stare ciudată de „beatitudine ca de hașiș" își provoacă prin „frânarea" respirației un personaj din proza fantastică a doctorului Vasile Voiculescu: „M-am întins pe pat și, cu hotărâre, am încercat să mă cufund într-o meditație adâncă. Aveam practicile mele proprii spre a-mi înlesni concentrarea până la exaltare. Un ritm al spiritului vital, un fel de stăpânire, o frână asupra respirației până la oprire, un soi de luciditate, ca un control pus pe bătăile inimii și ațintirea unei imagni mintale, care crește și înflorește, se amplifică sub privirile unui ochi lăuntric, dându-mi o beatitudine ca de hașiș, dar fără urmările dezastruoase ale acestuia" (*Iubire magică*, 1947) (597, p. 139).

Într-un text scris în 1945, *Moartea moartă*, Gherasim Luca trece în revistă „cinci tentative de sinucidere non-oedipeană".

La sinuciderea prin sistarea oxigenării plămânilor, poetul suprarealist traversează trăiri stranii, de la orgasm la euforie: „Încerc să mă sinucid prin oprirea voluntară a respirației. [...] Arderile dezordonate care au loc în corpul meu și pe care le resimt în tâmple și în inima care bate mai repede mă pun într-o stare mecanică asemănătoare celei care precedează juisarea, dar nu resimt nici o excitație erotică manifestă. Tentativa de sinucidere prin imposibil îmi produce însă o adevărată euforie mintală, excitarea fizică urmând abia după ce revin la situația respiratorie anterioară” (478, p. 283).

*
* *

În perioada interbelică, oxigenoterapia a cunoscut un moment de glorie. Dacă am amintit de bunicul lui Paul H. Stahl, să amintesc și de bunicul lui Ioan Petru Culianu și al surorii sale Tereza Culianu-Petrescu. Alexandru (Alecu) Culianu, fiul junimistului Neculai (Papa) Culianu, a devenit doctor în medicină la Paris și profesor la Facultatea de Medicină din Iași (1898-1903). Stabilindu-se în Franța în jurul anului 1920, el a prezentat în anii ’30 tratamentul cu gazul „octozon” (O_4) ca pe un „miracol”. În 1933, el a deschis la București un „Centru de octozon” (Bd. Tache Ionescu nr. 12) și a publicat (împreună cu dr. Lazăr Mayerson) o broșură intitulată *Octozonul și aplicațiunile sale medicale*. Semnând „Docteur Couliano”, el a publicat pe această temă două broșuri și la Paris (probabil pe speze proprii), dintre care una, din 1935, se intitula chiar *Le miracle de l’Octozone*. În Franța fiind, dr. Couliano a avut un atac cerebral care i-a provocat o hemipareză. După cum declară el însuși în broșura din 1935, a fost tratat prin injecții cu „octozon”, astfel că, „după zece zile, a fost în măsură să-și reia toate activitățile la *Direcția generală a octozonului*” (266).

După câțiva ani de cercetări de laborator, succesul pare să fi fost exponențial. În 1935 existau deja 90 de centre de tratament cu octozon în Franța și în multe alte țări europene și maghrebiene (Maroc, Tunisia etc.). La sfârșitul anilor ’30 dr. Couliano își continua cercetările și la București, dar ele au fost curmate de începutul războiului. Ca și colegii săi francezi, Alecu Couliano a susținut că gazul „octozon”, produs (prin ionizare?) de un aparat numit

„electronizor”, stimula sistemul nervos, fiind, în funcție de doză, analgezic și sedativ sau stimulativ și euforizant.

Cvasi-legendara terapie pe bază de ozon (O_3) și surplus de oxigen a fost una tenace. Ea a supraviețuit până târziu, în a doua jumătate a secolului XX, când autoritățile din România comunistă recomandau oamenilor muncii stațiunile montane pentru ozonizarea și ionizarea plămânilor. Evident, pentru a putea îndeplini planul cincinal în patru ani și jumătate. Chiar și astăzi, în 2009, se întrevede o renaștere a terapiei cu oxigen pur, inhalat la o presiune ridicată. În SUA și Europa de Vest s-au înființat mii de centre de așa-numita „medicină hiperbară”. Considerându-se că au efecte terapeutice „miraculoase”, astfel de „băi de oxigen” au apărut recent inclusiv în România (241).

Beție mescalinică și „vis de măselariță”

Ca și alte povestiri fantastice scrise de Mircea Eliade, nuvela *La țigănci* pare să fie descrierea unui *trip*, a unei „călătorii” făcute în urma administrării unei substanțe halucinogene. Stările psihosomatice prin care trece protagonistul nuvelei, profesorul Gavrilescu (care bea multe cafele), pot fi asemănate cu cele experimentate prin administrarea de stupefiante. A se vedea, de pildă, stările traversate de psihiatrul Eduard Pamfil (1912-1994) în urma intoxicării sale voluntare cu mescalină în 1940. Mescalina este un alcaloid extras din cactusul *peyotl* (*Echinocactus williamsii*, care crește mai ales în Mexic), o substanță psihedelică izolată în Germania în 1897 și sintetizată în 1919.

Doctorul timișorean Eduard Pamfil a făcut experiențele menționate din rațiuni științifice, pentru cercetarea psihozelor. Nu a fost singurul care a apelat la astfel de autoexperimente cu mescalină. Începând cu 1953, a făcut-o și scriitorul anglo-american Aldous Huxley. Iată ce scria el în 1954: „Psihiatrii s-au gândit să-și administreze doze de mescalină, sperând ca astfel să înțeleagă direct și mult mai clar procesele din mintea pacienților. Psihologii au observat și au catalogat o parte din efectele mai frapante ale drogului” (678, p. 8).

Stările beției mescalinice au fost descrise și comentate de dr. Eduard Pamfil, fiind asistat de doi colegi psihiatri: transpirație,

tremurături, explozii luminoase și cromatice sub pleoape, „audiții colorate”, depersonalizare, „nu există simțuri; totul e înlocuit de un suprasimț”, „timpul nu există, e o dimensiune ridicolă, e înlocuit de ceva pluridimensional, infinit mai bogat”, „e un fel de călătorie fantastică de la [Hieronymus] Bosch la suprarealism” (***242***) etc.

Fiul doctorului Eduard Pamfil, criticul de artă François Pamfil, mi-a comunicat în 2009, la rugămintea mea, câteva date de ordin istoric: experimentul a avut loc în jurul anului 1940, la celebra clinică de neurologie Salpêtrière din Paris, unde psihiatrul român a lucrat în perioada 1939-1947. Pornind de la prima ediție a prezentei cărți, Octavian Buda – profesor de istorie a medicinei – a susținut că locul de desfășurare a autoexperimentului cu mescalină al doctorului Pamfil ar fi putut să fie spitalul parizian „Paul Brousse” (nu Salpêtrière), iar experimentul să se fi realizat în 1940 sub îndrumarea celebrului neurolog francez Jean Lhermitte, maestrul psihiatrului Eduard Pamfil (641). În România, dr. Eduard Pamfil a prezentat rezultatele experimentului său în 1949, la Uniunea Societăților de Științe Medicale, dar descrierea evenimentului a fost publicată abia în 1976 (227, pp. 150-155).

Publicarea celor câtorva pagini a fost miraculoasă în condițiile cenzurii comuniste din anii ’70. Și spun asta nu numai pentru că, în general, în epocă, tema respectivă era tabuizată, dar și pentru că autoritățile comuniste aveau toate motivele să se simtă – în această privință – cu musca pe căciulă. Emigrat pe motive politice, doctorul psihiatru Ion Vianu a fost cel mai vocal acuzator al folosirii psihiatriei ca armă politică de către regimul ceaușist, în anii ’70-’80: încadrarea ca bolnavi psihic a celor care susțineau că în România se încalcă cele mai elementare drepturi ale omului, internarea cu forța a disidenților politici în stabilimente psihiatrice, îndoparea lor cu doze mari de droguri sedative, transmiterea de către doctori organelor de Securitate a confesiunilor psihiatrice ale pacienților etc. Cazul disidentului politic Vasile Paraschiv, asupra căruia s-au exercitat astfel de abuzuri psihiatrice în perioada 1969-1977, este cel mai cunoscut.

Legitimarea unor astfel de practici ignobile a fost făcută public la cel mai înalt nivel, de Nicolae Ceaușescu însuși. În discursul său de la 1 octombrie 1968, ținut la București cu prilejul inaugurării noului an universitar, Ceaușescu a sugerat folosirea substanțelor

narcoleptice pentru reducerea la tăcere a „nebunilor” care își permit „să pună în discuție trăinicia și forța socialismului în România”. Fiind student, am fost și eu la acea manifestare din Piața Universității. „Oare ar mai putea cineva să gândească – spunea Ceaușescu cu acel prilej – că în România ar fi posibil să se găsească forțe sociale în stare să pună în pericol orânduirea noastră socialistă? Eu cred că nu […]. Sigur, nebuni se mai pot găsi și se vor mai găsi întotdeauna. Dar pentru nebuni societatea noastră socialistă dispune de mijloacele necesare, inclusiv cămașa de forță. Însă… noi dezvoltăm pe o scară largă medicina. […] Chiar și pe acești nebuni îi putem trata cu mijloace mai moderne, pentru a nu recurge la cămașa de forță” (369, p. 59).

Peste câțiva ani, în 1971, Vladimir Bukovski a expus în mod public folosirea psihiatriei politice în Gulag, și anume internarea în aziluri psihiatrice a celor care manifestau pentru drepturile omului. El însuși a fost victima unor astfel de practici în 1963 (369, p. 58). Despre folosirea „drogului adevărului” (scopolamină) în scopuri politice în țările din lagărul socialist, vezi *infra*, câteva pagini mai departe.

Ion Vianu a dezvăluit mai multe amănunte zguduitoare pe acest subiect într-o carte recentă (369, pp. 58-78) și într-un interviu: „Cel mai teribil caz observat de mine personal a fost cazul acelui avocat, H.I., care a fost încadrat ca dement pentru că susținea că «în România nu se respectă drepturile omului». Dar eu nu am fost un observator privilegiat. Lucram într-un spital universitar. Lucrurile cele mai grave se petreceau în locuri mai dosnice, la Dr. Petru Groza, la Poiana Mare etc. De asta am aflat mai târziu, prin dosare ajunse la *Amnesty International* și la alte organizații. Și din mărturisirile cutremurătoare ale unor psihiatri ca dr. C. Stancu, azi decedat, care a povestit cum droga cu doze enorme de neuroleptice pe cei internați din motive politice, la Cula. Trebuie spus că drumul către arhive este blocat azi. Din toate crimele comunismului, aceasta nu este cea mai monstruoasă, dar este cea mai rușinoasă. Din asta vine dificultatea de-a ajunge la arhive” (370; vezi și 568, p. 577).

*
* *

Eseistul Dan Petrescu a interpretat nuvela lui Mircea Eliade *La țigănci* pornind de la stările halucinogene prin care a trecut

dr. Nicolae Leon în urma administrării unei importante cantități de extract de măselariță (*Hyoscyamus niger*), plantă psihotropă, numită în popor și „nebunariță”, pentru efectele halucinogene pe care le provoacă.

Descendent dintr-o familie boierească din Moldova (vezi Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei*, cca 1850), doctorul Nicolae [Niculai] Leon (1862-1931) a fost profesor la Facultatea de Medicină a Universității din Iași. În unele perioade a fost chiar decan al Facultății și rector al Universității ieșene. A fost fratele vitreg (după mamă) al naturalistului Grigore Antipa și tatăl Corinei Leon (1892-1971). Aceasta din urmă s-a căsătorit cu ilustrul economist și sociolog german Werner Sombart, fiind mama scriitorului Nicolaus Sombart. Botezat cu prenumele bunicului său român, Nicolaus Sombart (care a murit relativ recent, la 4 iulie 2008) l-a considerat pe Nicolae Leon „un *grand seigneur*, un boier, un om care avea strălucire, noblețe”, un om care „își pusese viața în slujba științei, fiindcă o considera misiunea cea mai de preț a oamenilor” (243).



64. Dr. Nicolae Leon, cca 1929, anul experimentului său cu măselariță

Cercetările lui N. Leon din tinerețe privind farmacopeea populară s-au materializat în 1903 într-o carte despre „medicina babelor și a vrăjitoarelor” (244). În iulie 1929, din curiozitate profesională, el și-a administrat extract de semințe de măselariță, folosind o rețetă învățată de la o „țigancă vrăjitoare”. Speriat că licoarea halucinogenă ar putea să-i fie fatală, pentru orice eventualitate,

dr. Leon și-a pregătit pe noptieră și un antidot, preparat tot după o rețetă din „medicina babelor".

Din fericire, doctorul ieșean și-a însemnat *post factum* stările onirice pe care le-a traversat în urma ingerării poțiunii stupefiante. Acest „vis de măselariță" conține – spune Dan Petrescu – „un scenariu tulburător de asemănător cu pățaniile lui Gavrilescu din [nuvela] *La țigănci*". Doctorului N. Leon îi apare în vis o „țigancă vrăjitoare" care îi spune: „Vezi, Domnișorule, dacă luai băutura mea acum 35 de ani, nu ți se întâmpla ce ți s-a întâmplat acum la bătrânețe, atunci ai fi văzut numai fete și femei frumoase, dar nu ceea ce ai să vezi acum". Vrăjitoarea îl trage de mână „într-un fel de tunel îngust, lung, întunecos, lipsit de aer, în care nu se putea trece decât cu capul plecat". „N-ai vrut să te duc acum 35 de ani la femei frumoase – îi spune țiganca din vis –, vino acum să te duc la aceea cu care ți-ai petrecut tinerețea" (37, pp. 301-309).

Cartea în care dr. N. Leon își relatează experimentul cu substanța halucinogenă a fost publicată în anul 1933, iar nuvela lui Eliade în 1959. „Va fi citit Eliade cartea lui N. Leon – se întreabă Dan Petrescu – și își va fi modelat propriile experiențe după cele narate de acesta? N-ar fi cu totul imposibil, dat fiind că dr. Leon figura deja între lecturile sale din 1920-1921" (245).

„Textul [nuvelei *La țigănci*] – comentează criticul Tudor Crețu – ar putea avea la bază nu doar mărturii livrești, ci și experiențe [narcotice] personale [ale autorului]" (493). În ceea ce privește proza lui Mircea Eliade, pe Ioan Petru Culianu l-a frământat o problemă cumva asemănătoare. Prin 1982-1983, Culianu pregătea un volum de convorbiri, având ca temă *Mircea Eliade scriitorul.* În acest scop, discipolul și-a notat mai multe întrebări pe care le-a transmis maestrului în așteptarea răspunsurilor. Printre întrebările pregătite, Culianu a formulat și o non-interogație: „Nu [vă] voi întreba *dacă* vreunele dintre experiențele paranormale descrise de Dvs. în literatură au fost întovărășite și de experiențe personale". Explicând de ce nu adresează o astfel de întrebare („știu că nu răspundeți la astfel de întrebări"), I.P. Culianu îl trage totuși de limbă pe Eliade, reformulând-o în termeni mai generali: „Credeți în posibilitatea unor astfel de experiențe?" (284, p. 305). Din păcate, proiectul acestei cărți a eșuat.

*
* *

La începutul anilor ’50, la *Clinica Universitară de Psihiatrie Waldau* din Berna, doctorul elvețian Hans Heimann a făcut experimente pe subiecți intoxicați cu extract de măselariță (scopolamină) (246). În urma analizelor comparative realizate pe electroencefalogramele subiecților supuși intoxicării cu scopolamină s-au observat „deformări puternice în perceperea timpului”, comentează Ernst Jünger vorbind despre „comprimarea și dilatarea timpului” (23, p. 147). Or, timpul este personajul principal al nuvelei *La țigănci* sau, cu alte cuvinte, comprimarea și dilatarea timpului este efectul de bază pe care mizează Mircea Eliade în această proză fantastică. Și sud-americanul Julio Cortázar a scris o nuvelă (*Obsesia*, 1963) în care timpul se comprimă și se dilată, „se spațializează”, în mintea protagonistului Johnny – un jazzman saxofonist care fumează marijuana (247).

Eliade însuși abordează frontal acest subiect. O face într-o altă nuvelă fantastică, *Dayan* (terminată în ianuarie 1980), în care vorbește – ca și Ernst Jünger – despre „virtutea Timpului de a se concentra și dilata după împrejurări” (492, p. 136). Cel care personifică în nuvelă timpul cu geometrie variabilă este însuși Ahasverus, *Jidovul rătăcitor*, personaj legendar blestemat de Isus să nu moară niciodată. De două mii de ani el rătăcește prin lume fără odihnă. Despre nașterea și răspândirea legendei *Jidovului rătăcitor* în Europa și despre pătrunderea ei în cultura română (inclusiv în proza lui Eliade) m-am ocupat cu un alt prilej (128, pp. 320-339). Halucinantele călătorii efectuate de protagonistul nuvelei, Dayan (un student genial la matematici), nu se desfășoară în spațiu, ci în timp, având-l pe post de *stalker*, de călăuză „șamanică”, pe Ahasverus. „Am trăit o experiență bizară, paranormală, să-i spunem «extazică» – declară Dayan –, dar pentru mine a fost hotărâtoare, pentru că mi-a revelat posibilitatea ecuației absolute.”

Conform legendei, Ahasverus este damnat să rătăcească fără odihnă până la sfârșitul lumii. În nuvela lui Mircea Eliade, *Jidovul rătăcitor* intră într-o relație de maestru-discipol cu matematicianul Dayan pentru a afla de la acesta când se va produce sfârșitul lumii și deci când se va elibera de blestem: „Este singurul lucru

pe care-l doresc: muritor fiind, să pot muri și eu într-o zi, ca toți ceilalți” (492, p. 141).

Acțiunea se desfășoară în Bucureștii anului 1970. Intrigați de straniile călătorii efectuate de Dayan și de „posibilitățile lui extra-senzoriale”, ofițerii de la Securitate îl izolează într-un sanatoriu psihiatric special. (Și protagonistul unei alte nuvele semnate de Eliade, *Tinerețe fără de tinerețe*, trece printr-o stare de *Altered State of Consciousness*, este deținut într-un azil special și atrage interesul unor servicii secrete: Siguranța Statului și Gestapo.) În sanatoriu, Dayan este drogat cu „serul adevărului” (scopolamină), înregistrându-se apoi tot ceea ce vorbește involuntar în timpul somnului profund, un somn înrudit cu „o stare cataleptică”. Este vorba de „un anumit somn”, spune protagonistul nuvelei, „cel provocat de injecțiile cu așa-zisul «ser al adevărului»”. „Prefer narcoza și injecțiile cu serul adevărului – zice Dayan – tratamentului clasic al schizofreniei, șocurile electrice și celelalte” (492, p. 169). Uneori securiștii le cer doctorilor să-l trezească cu o injecție de cofeină pentru a-l supune unor interogatorii. Când cazul se dovedește a fi „pierdut”, doctorilor li se comandă să-l „eutanasieze” pe tânărul matematician, administrându-i-se o supradoză de „drog al adevărului” (492, pp. 129-183).

Într-o recenzie la prima ediție a prezentei cărți, Tudor Crețu se referă la nuvela *Dayan* ca fiind „cea mai directă referință din proza eliadiană la un drog care include scopolamina, cel mai toxic alcaloid al măselariței” (493). Într-adevăr, scopolamina (sau hioscina) este un alcaloid stupefiant puternic, care se extrage din frunzele și semințele de măselariță (*Hyoscyamus niger*), mătrăgună (*Atropa belladonna*) și ciumăfaie (*Datura stramonium*), dar poate fi și sintetizat pe cale artificială. În secolul XX, scopolamina, numită și „ser/drog al adevărului”, a fost folosită, printre altele, pentru interogarea criminalilor, a agenților secreți, dar și a deținuților politici. În aceste scopuri, alcaloidul a fost utilizat mai ales de serviciile secrete din URSS și din alte țări comuniste, pentru a-i face pe adversarii politici să destăinuiască anumite adevăruri împotriva voinței lor (494, p. 300). Un fapt despre care, după cum se vede, Mircea Eliade avea cunoștință.

Este foarte probabil ca istoricul religiilor să fi aflat despre astfel de practici ale Securității române de la unii foști deținuți politici care au reușit să-l viziteze la Chicago după eliberarea lor în 1964.

S-ar putea ca unul dintre ei să fi fost Bartolomeu (Valeriu) Anania, cu care Eliade s-a întâlnit de mai multe ori la sfârșitul anilor ’60 (569, p. 590). În arhiva *CNSAS* se află o delațiune dată de părintele Anania unui ofițer de Securitate referitoare la Mircea Eliade, cu care s-a întâlnit în SUA la 1 decembrie 1968 (690). Arhimandritul Anania a fost trimis în 1965 în misiune, pe mai mulți ani, de Biserica Ortodoxă Română (dar și de Departamentul de Informații Externe al Securității, după cum susține Ion Mihai Pacepa), să reorganizeze Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America. În *Memoriile* sale (publicate în presă în 2006 și în volum în 2008), părintele Anania (devenit în 2006 Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului) a dat vina pe administrarea scopolaminei pentru excesul de zel de care a dat dovadă în colaborarea cu ofițerii securiști în 1959, când se afla în arestul Securității Statului din Ploiești. „Pe măsură ce scriam [delațiunile], creștea în mine un fel de poftă de a spune, de a mărturisi, de a’mi descărca sufletul și năduful, de a denunța, de a nu lăsa să’mi scape nici un amănunt. Mai mult, îmi răsturnasem perspectiva și, de unde până aici mă dominase tendința de a’mi apăra prietenii și de a pune cât mai puțin pe seama lor, acum simțeam un fel de voluptate să le descopăr fapte și atitudini ce-i calificau drept adversari ai regimului [comunist]. […] Scriam, scriam și nu mă opream și mă miram de mine și continuam să scriu, prins de un fel de furie împotriva tuturor celor ce erau atunci liberi în timp ce eu zăceam în pușcărie. Scriam ca un apucat, ca un posedat, devenisem rău. Eram, până la un punct, conștient de ceea ce făceam, dar simțeam o plăcere dureroasă de a-mi biciui astfel conștiința și de a săvârși o nelegiuire împotriva propriei mele naturi. În noaptea aceea nu puteam adormi, mă gândeam la ceea ce aș putea scrie în ziua următoare.”

La un moment dat – după cum susține în *Memorii* –, părintele Anania s-a gândit că ofițerii de Securitate îi administrau droguri în „cafeaua” (zeama de orz prăjit) pe care o primea dimineața. „Deodată m’a săgetat o întrebare: Ce se întâmplă cu tine? De ce te repezi cu atâta furie împotriva unor oameni pe care’i stimezi și’i iubești? […] Auzisem – fără să fi crezut prea mult – că Securitatea obișnuiește să pună droguri în mâncarea unor deținuți, «droguri de sinceritate», care’i fac să’și schimbe psihologia și să declare tot ce știu. (Mult mai târziu aveam să aflu de existența

scopolaminei, supranumită «serul adevărului», un drog care acționează asupra sistemului nervos central și prin administrarea căruia un interogat este silit să spună tot ce știe. În cele mai dezvoltate țări, folosirea lui este ilegală și fără efecte în instanțele de judecată.) Cineva îmi citase cazul părintelui Benedict Ghiuș, care ar fi fost – poate din greșeală – supradrogat și ajunsese să sară într'un picior în celula de la Uranus, în timpul anchetei. Dar, repet, nu eram dispus să dau prea multă crezare unor asemenea presupuneri" (569, pp. 299-300).

Astăzi, când scriu aceste rânduri (20 februarie 2014), am întrebat-o pe Germina Nagâț, director al *Direcției de Investigații* din cadrul *Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității* (*CNSAS*), dacă a găsit mărturii privind utilizarea „drogului adevărului" în documentele aflate în arhiva fostului Serviciu comunist de represiune. Răspunsul ei a fost negativ. Bătaia și tortura aplicate „dușmanilor de clasă" erau „droguri ale adevărului" mai eficiente, și mai ieftine. Dar, ca și în alte cazuri, nu putem absolutiza *argumentum ex silentio*, știind mai ales că Securitatea a distrus foarte multe dosare. Cu alte cuvinte, dacă n-am găsit documente care să ateste existența unui fenomen, nu înseamnă neapărat că acel fenomen nu a axistat.

De fapt, această tehnică nu este nouă. Ba chiar e foarte veche. În Grecia antică, infractorii erau îmbătați zdravăn, cu vin fără apă, pentru a deveni cooperanți și pentru a-i face să mărturisească adevărul. Poetul grec Alceu (născut în anul 620 î.e.n.) a formulat aforismul care a devenit celebru în latină: *In vino veritas!* („În vin e adevărul!"). După cum se vede, în secolele VII-VI î.e.n., „drogul adevărului" nu era scopolamina, ci vinul.

*

* *

Revin în zona prozei fantastice eliadiene și a experiențelor cu substanțe halucinogene. Comentând nuvela lui Mircea Eliade *Un om mare*, Matei Călinescu ajunge la concluzii interesante. Istoricul literar pleacă de la o pagină de jurnal inedită, scrisă de Eliade pe 30 iunie 1968. Textul i-a fost transmis lui Matei Călinescu de Mac Linscott Ricketts. În pasajul respectiv, Eliade notează faptul că *ontofania* trăită de *macrantrop*-ul imaginat de el în 1945,

Cucoaneș, „anticipează experiența lui Aldous Huxley, după ce a luat mescalină și a văzut pentru prima oară că [...] obiectele din jurul lui *există*".

Cartea în care Huxley își descrie bețiile mescalinice și la care probabil se referă Eliade este *The Doors of Perception*, apărută în 1954 (678). Cu alt prilej, vorbind despre „camuflarea fantasticului în cotidian" în nuvelele sale, Eliade trimite din nou la *trip*-urile cu halucinogene (LSD) practicate de Aldous Huxley, care îi provocau acestuia o „*visio beatifica*" (248, p. 151).

Conform transcrierii lui Matei Călinescu, în pagina de jurnal inedită Eliade continuă: „Nuvela [*Un om mare*] am scris-o în febr[uarie] 1945, câțiva ani înainte de experiența lui Huxley [cu mescalină]. Inutil să mai explic *de ce*. Cucoaneș avusese revelația ontofanic-universală". Nu cumva prin acest enunț ambiguu („Inutil să mai explic *de ce*") – se întreabă Matei Călinescu – istoricul religiilor se referă „la o posibilă experiență cu droguri făcută [de Eliade] înainte de Huxley?" (249, p. 73).

Am verificat cu Mac Linscott Ricketts (căruia îi mulțumesc și pe această cale) corectitudinea citatului din jurnalul lui Eliade. Într-o scrisoare din 15 septembrie 2007, profesorul american mi-a transmis fraza așa cum apare corect în pagina de jurnal: „Inutil să mai explic *de ce* Cucoaneș avusese revelația ontofanic-universală". Din greșeală, Matei Călinescu a împărțit fraza – printr-un punct inexistent – în două propoziții. Totuși, întrebarea lui Matei Călinescu (dacă Mircea Eliade și-a administrat narcotice în tinerețe) rămâne cât se poate de legitimă. Voi relua acest subiect în capitolul din această carte dedicat lui Eliade.

Sinestezia și audiția colorată

Câteva fragmente din acest volum au fost publicate inițial în revista *22* (8). Ele au produs mai multe ecouri în presă, printre care un articol semnat de Adrian Mihalache (250). Pe bună dreptate, eseistul susținea că există o diferență importantă între termenii „experiență" și „experiment" și că ar trebui să ținem cont de această deosebire semantică, mai ales atunci când vorbim despre utilizarea unor substanțe sau tehnici psihotrope. „În principiu – nota Adrian Mihalache –, corpul experimentatorului

se află în afara experimentului, în timp ce o experiență se trăiește cu întregul corp.” În mod normal, experimentatorul ar trebui să rămână perfect obiectiv, îmbrăcat în halat alb și mănuși de cauciuc, consemnând „rece” într-un carnet desfășurarea și rezultatele experimentului științific. Or, așa cum am văzut, doctorii Nicolae Leon, Eduard Pamfil, Nicolae Minovici ș.a. nu și-au ținut nici corpul, nici mintea „în afara experimentului”. Evident, a fost vorba, ca și în cazul altor savanți, de o autoexperimentare în vederea consemnării unor trăiri proprii, esențiale pentru înțelegerea complicatelor mecanisme psihice.

În peisajul psihiatriei românești, cel care a efectuat în mod sistematic experimente științifice pe subiecți voluntari, cărora le-a administrat substanțe psihotrope, a fost doctorul neurolog Gheorghe Marinescu. Inițial, a făcut-o coordonând experimente pe voluntari (inclusiv pictori), realizate în 1929 de un discipol al său, dr. Vasile Sava. Acesta a studiat „audițiunea colorată” produsă de „intoxicațiunea cu mescalină” la „clinica boalelor nervoase” condusă de profesorul Marinescu.

„Din experiențele făcute în număr de 12 – și-a notat dr. Sava în fișele sale –, s-a observat că acest alcaloid [= mescalina] provoacă o excitație vie a imaginației subconștiente, ce se traduce printr-o beție vizuală foarte curioasă, ce consistă într-o defilare de imagini vii și colorate, ce merg de la simplu la complex și de la concret la abstract, până la fantasme, într-o continuă mișcare de propulsie, rotație sau ondulație și care se însoțesc de fenomene psiho-fiziologice diverse. [...] Un fenomen important observat la intoxicații cu mescalină e starea de hiperestezie a tuturor simțurilor, în special cel vizual, auditiv și tactil. Orice excitație externă se asociază cu o viziune colorată” (251).

Profesorul Gh. Marinescu însuși a studiat fenomenul de „audiție colorată”, publicând în primele decenii ale secolului XX mai multe studii pe această temă în reviste academice din Franța și România (252). De fapt, profesorul Marinescu și discipolul său Vasile Sava au continuat cercetările întreprinse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de doctorul ieșean Eduard Grüber (1861-1896), cel care trata produsul literar ca pe o simplă fișă psihologică (dacă nu chiar psihiatrică) a scriitorului (253). În 1889 Grüber a fost trimis de Titu Maiorescu cu o bursă de studii la Universitatea din Leipzig, unde a lucrat cu celebrul savant german Wilhelm Wundt, în

laboratorul acestuia de psihologie experimentală. În 1894, cu sprijinul lui Tache Ionescu (ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice), al lui Titu Maiorescu și al lui Nicolae Culianu (rectorul universității ieșene), Eduard Grüber a înființat și el la Iași un laborator de psihologie experimentală, fiind primul care a studiat la noi fenomenul de „audiție colorată”, inclusiv sub influența substanțelor psihoactive (254, p. 418; 135, p. 296). El a fost căsătorit cu Virginia, una dintre fiicele Veronicăi Micle, și a murit bolnav de nervi la treizeci și cinci de ani, într-un sanatoriu din Viena. Interesant este faptul că manuscrisele doctorului Grüber au fost păstrate și puse la dispoziția profesorului Gheorghe Marinescu chiar de către Titu Maiorescu.

Sub acțiunea unor substanțe narcotice (a mescalinei mai ales) oamenii intră într-o stare de sinestezie (asociație între senzații de naturi diferite). De exemplu, un stimul auditiv provoacă o viziune strălucitoare și colorată. Așa se explică, de pildă, modul zgomotos de manifestare al mexicanilor intoxicați cu mescalină: împușcături în aer, chiuituri, folosirea excesivă a instrumentelor de percuție etc. Zgomotele produc explozii luminoase și cromatice. „Viziunile întâlnite sub efectul mescalinei – notează Aldous Huxley – prezintă întotdeauna culori intense, o strălucire supranaturală” (678, p. 89). Merită, cred, să mă opresc puțin asupra acestui fenomen psihic, favorizat de administrarea unor substanțe psihotrope, chiar dacă, vorba lui Mircea Cărtărescu, „de audiția colorată știu și copiii” (49, p. 383).

Mai mulți scriitori simboliști și romantici, care au scris sub efectul diverselor narcotice, au abordat în operele lor tema sinesteziei sau a „audiției colorate”: „a noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu: voyelles” (Arthur Rimbaud, *Sonnet des voyelles*, 1871, imitat în limba română de simbolistul Mircea Demetriade, *Sonuri și culori*, 1906); sau „Les parfums, les couleurs et les sons se répondent” (Charles Baudelaire, *Correspondances*, 1857). În 1851, Baudelaire și-a descris astfel stările de sinestezie și hiperestezie trăite în timpul intoxicării cu hașiș: „Simțurile devin de-o finețe și de-o acuitate extraordinare. [...] Sunetele au culoare, culorile sunt muzicale. Proporțiile timpului și ale ființei sunt dereglate de multitudinea nenumărabilă și de intensitatea senzațiilor și ideilor” (1, pp. 22-23).

Un cunoscut personaj al lui Edgar Allan Poe, Roderick Usher, suferă de stări maladive de hiper- și sinestezie psihotice. Simțurile

glisează, provocându-i atacuri de panică. „Afară de unele sunete, adică de ale instrumentelor muzicale cu strune, toate celelalte îl umpleau de groază.” Straniile sale rapsodii le compune la chitară într-o anumită stare „de supremă concentrare intelectuală, dobândită prin mijloace artificiale”. În termenii lui E.A. Poe și în traducerea lui Ion Vinea, Roderick Usher se comportă precum „cei mai nărăviți fumători de opiu când sunt în toiul beției lor”. El „suferă cumplit de o ascuțire bolnăvicioasă a simțurilor” (*The Fall of the House of Usher*, 1839) (282, pp. 197-201). Unii istorici literari sunt îndreptățiți să creadă că starea psihotică a personajului are de-a face cu „probabila folosire a opiumului de către narator [= E.A. Poe], ca stimulent imaginativ” (307). Și un alt personaj al lui E.A. Poe, Augustus Bedloe (*A Tale of the Ragged Mountains*, 1844), își provoacă stări de hiperestezie administrându-și morfină pe cale orală.

Voi remarca faptul, banal până la urmă, că unele droguri provoacă anestezia (suprimarea sensibilității), altele hiperestezia (sensibilitate exagerată), iar altele sinestezia (asociație între diverse senzații). Poetul parnasian Alexandru Macedonski are un loc special în compania selectă de poeți care și-au cultivat hiper- și sinesteziile. El nu doar le-a sugerat în scrierile sale, ci le-a și experimentat și teoretizat. Redactată la sfârșitul secolului al XIX-lea (mss. BAR nr. 3216), *Cartea de aur* a fost publicată de Macedonski în 1902. Textul era însoțit de o notă, scrisă de poet la persoana a treia: „În ideea autorului fie-ce capitol al epopeei sale trebuie să dea sensațiunea unei culori prin imaginile întrebuințate și fie-ce capitol va fi tipărit pe hârtie de o nuanță corespondentă. Pe lângă aceasta, Alexandru Macedonski rupe cu tradițiunea din trecut, nu se adresează numai la două dintre simțurile cititorilor: la al VĂZULUI și al AUZULUI. El voiește ca al ODORATULUI, ale GUSTULUI și PIPĂITULUI să intre în aceeași linie cu cele dintâi”.

Ulterior (probabil până în 1906, când cartea a apărut la Paris, sub titlul *Calvaire de Feu*), Macedonski a transcris textul în franceză, folosind cerneluri de culori diferite (roșu, verde, albastru, negru, argintiu) și hârtie „bogată în sidefări de ape glauce” (256). Protagonistul epopeii fiind „cu simțurile anormalisate” (cum se exprimă autorul), apelul la o astfel de tehnică vizuală nu era o probă de „mistificație”, cum credea G. Călinescu (57, p. 525). În 1910, V.G. Paleolog a văzut aceste manuscrise macedonskiene și

ulterior, în 1944, le-a comentat într-o lucrare intitulată chiar *Visiunea și audiția colorată sinestesică la Al. Macedonski*: „se prezentau într-o factură și o tehnică de prezentare unică pentru acea vreme în grafia literară” (257).

Într-un poem din octombrie 1921, Ion Barbu – sub influența „tutunului fin” și a unor „balsamuri arăbești” – silabisește într-o seară poeme de Rimbaud și navighează pe „le bateau ivre”, gândindu-se „la valoarea vizuală a lui a, e, i, o, u” (147, pp. 91-92). Pentru Ion Barbu, Rimbaud este „un metodician al delirului”, iar „celebrul [său] sonet al *Vocalelor*” este „o revizuire – prin extaz – a zilelor enorme ale creațiunii”, și nu aplicarea „bietei teorii” a audiției colorate. „La fel ca în *Apocalipsă*, numai că la celălalt capăt al lanțului de efecte și de cauze – spune Barbu într-un eseu intitulat chiar *Rimbaud* –, cele cinci sunete fundamentale ale limbajului, vocalele, dau – la Rimbaud – măsura imaginilor acestor zămisliri uriașe. Cât de departe suntem de interpretarea ineptă a contemporanilor săi, care vedeau în capodopera lui Rimbaud aplicarea unei biete teorii, în vogă pe atunci: audiția colorată!” (147, pp. 339-344). De notat aici sinesteziile trăite de pictorul avangardist Corneliu Michăilescu (audiție colorată, olfacție colorată etc.) în timpul și după experimentele de intoxicare cu mescalină realizate de el la începutul anilor ’30 sub coordonarea dr. Gh. Marinescu. Voi reveni cu detalii.

Stări de sinestezie traversează și doctorul Zerlendi, personaj dintr-o cunoscută nuvelă fantastică a lui Mircea Eliade (*Secretul doctorului Honigberger*, 1940). În urma unor ședințe *Hatha Yoga* de respirație ritmată (*prāṇāyāma*), dr. Zerlendi ajunge la performanța de a respira o singură dată pe minut: câte 20 de secunde inspirația, reținerea aerului și expirația. „Am avut impresia că mă întorc într-o lume spectrală – își notează Zerlendi în jurnal –, unde nu întâlneam decât culori, aproape fără să fie conturate în forme. Mai multe pete colorate. În schimb, universul sonor domina lumea formelor. Fiecare pată luminoasă era un izvor de sunete.” De data aceasta, modificările psihicului nu mai sunt cauzate de administrarea unor substanțe psihotrope (dimpotrivă, Zerlendi renunțase anterior la tutun, alcool, cafea, ceai „și toate celelalte”), ci de practicarea unor tehnici psihotrope (de respirație ritmată și de meditație yoghină).

Comentariile naratorului (alias Mircea Eliade) completează tabloul sinesteziei: „Pe cât înțeleg eu, doctorul [Zerlendi] încearcă

să dea seama – în câteva rânduri sumare – de acel cosmos sonor care începe să fie accesibil inițiatului numai după o repetată meditație asupra sunetelor, asupra acelor «silabe mistice» de care vorbesc tratatele *Mantra-Yoga*. Se pare, într-adevăr, că începând de la un anumit nivel al conștiinței nu se mai întâlnesc decât sunete și culori – formele propriu-zise dispărând ca prin farmec" (29, pp. 279, 285). Pentru asocierea dintre „litere sfinte", sunete și culori în *Cabala* și mistica iudaică, vezi cartea lui Moshe Idel *Lanțuri vrăjite. Tehnici și ritualuri în mistica evreiască* (372).

Trebuie amintit aici faptul că pe Mircea Eliade l-au interesat sinestezia și audiția colorată încă din adolescență. Pe la optsprezece ani el semna, cu pseudonimul M. Gheorghe, un eseu intitulat „Culoarea sunetelor" (în revista *Știu-tot*, nr. 14, decembrie 1925). Tânărul Eliade vorbea în articol despre acest fenomen „din domeniul psihiatriei", și anume despre „legătura dintre diferite simțiri omenești, în special *culoarea sunetelor*" (45, p. 345).

În fine, și Gellu Naum a fost un „sinestezist" redutabil. Poetul era stăpân pe tehnici psihedelice proprii, fără să facă apel la substanțe psihedelice propriu-zise. Gellu Naum și-a dat întreaga măsură în poemul suprarealisto-parnasian *Eftihia* (din volunul *Fața și suprafața*, 1994), în care „culorile psihedelice" sunt privite „cu sângele în panică". În „găurile negre ale mentalului", în „cetatea scufundată" numită *Eftihia* (în greacă, „fericirea"), sunetele și tăcerea sunt colorate, iar imaginile sunt acustice: „tăcerea verde a ținutului", „ceață sonoră irezistibilă, îmbibată de sunete scrise", „deasupra văd șoaptele noastre", „eu privesc cu urechea, aud cu ochii sunetele care sunt ființe și lucruri și foc și gropi pentru var", „eu cred în vederea acustică a mărețelor pantere negre" etc. (216, pp. 87-91).

Dacă pentru poetul beatnic Allen Ginsberg LSD-ul este „un monstru cu milioane de ochi" (poemul *Acidul lisergic*, 1959), mescalina are în schimb „un milion de urechi", „urechi ce-ți dau fiori" (*Mescalina*, 1959) (509, pp. 158, 160). În anii 1960, Henri Michaux a scris un poem-eseu intitulat *Mescalina și muzica*:

> Mescalina ce din totul știe să facă măreție
> […] zgomot subliniat doar pentru mine
> deosebit
> unic
> care pornește spre adâncuri
> adăugând savoare (255).

Neurologul Gheorghe Marinescu

În anii 1932-1933, neurologul Gheorghe Marinescu a efectuat el însuși cercetări aprofundate privind acțiunea mescalinei. Cum singur mărturisește, el a continuat cercetările inaugurate la sfârșitul secolului al XIX-lea de doctorii Prentis și Morgan (în 1895) și urmate în primele decenii ale secolului XX de psihiatrii Weir Mitchell, Havelock Ellis și William James, care au testat pe ei înșiși efectul mugurilor de cactus *peyotl*. Senzațiile trăite de euforie și audiție colorată au fost atât de puternice și inedite încât, „din cauza lipsei de cuvinte corespunzătoare, nu se pot traduce în limbajul curent" (228, pp. 342-343).



65. Dr. Gheorghe Marinescu, cca 1930

Neurologul român s-a inspirat mai ales din experimentele efectuate la Clinica psihiatrică din Heidelberg de dr. Kurt Beringer, autorul cunoscutului tratat privind „beția mescalinică", publicat în 1927 (258). Doctorul german a injectat experimental cu mescalină 60 de subiecți cu înaltă pregătire intelectuală (mai ales medici, studenți mediciniști, dar și filologi, pictori etc.). Totuși, Ernst Jünger a vorbit cu rezerve despre cercetările doctorului Beringer privind „efectele psihice ale narcozei cu mescalină". Cartea lui Beringer din 1927 ar fi „o monografie vastă, dar prea puțin profundă" (23, p. 46).

Îl citez aici ca pe o autoritate în domeniu pe scriitorul german Ernst Jünger, care n-a fost nici psihiatru, nici vreun alt tip de

doctor sau farmacist (a copilărit însă în laboratorul tatălui său, farmacist). El a fost totuși numit de orientalistul elvețian Rudolf Gelpke „un cercetător al drogurilor”, o titulatură care i s-ar fi potrivit și lui Gelpke însuși (259). Amândoi au participat în anii ’50-’60 la experimente private, cu ingerare de ciuperci psihedelice mexicane, de extract din cornul-secarei și de alte substanțe halucinogene, împreună cu adevăratul „cercetător al drogurilor”, Albert Hofmann, chimistul elvețian care a sintetizat LSD în 1943 (23, pp. 320 ș.u.).

La începutul anilor ’30, Gh. Marinescu a administrat și el injecții de mescalină unui număr de subiecți voluntari (scriitori, pictori, studenți, pacienți), consemnând apoi în fișe reacțiile lor. Rezultatele experimentelor au fost prezentate în cadrul unei conferințe ținute în noiembrie 1932 la „Fundația Carol I”, în timpul căreia a proiectat imagini cu picturile realizate de Corneliu Michăilescu îmbătat cu mescalină. În 1934, dr. Marinescu și-a prezentat rezultatele acestor cercetări într-o revistă academică românească și, ulterior, la un congres de medicină de la Paris.

Efectele consemnate în timpul „bețiilor mescalinice” sunt: euforie, midriază (dilatarea pupilei), dezinhibiție, senzație de imaterializare, halucinații, delir oniric, pierderea noțiunii de timp, tulburări ale percepției spațiului, macropsie, modificarea conștienței etc. și mai ales sinestezie. „Sub influența mescalinei – constată dr. Gh. Marinescu – se produce o hiperestezie sensitivo-senzorială și adeseori sinestezii. Auzul, vederea și pipăitul sunt mai ales atinse. Sunetele și sgomotele se asociază cu imaginile vizuale. Astfel, pronunțarea vocalelor și a consoanelor dau imaginile lor colorate. [...] Sensațiunile tactile, olfactive și gustative se asociază de asemenea cu viziunile colorate” (228, p. 348).

Datorită efectelor de sinestezie și audiție colorată, proprii intoxicării cu mescalină, neurologul Gheorghe Marinescu a testat „beția mescalinică” pe nu mai puțin de șapte pictori. Pe trei dintre ei am reușit să îi identific. Este vorba de Ludovic Basarab, Paul Molda și Corneliu Michăilescu. Ultimii doi, notează dr. Marinescu, „au reprodus în colori imaginile ce le-au avut în timpul intoxicației mescalinice”. Pictorului Paul Molda (1884-1955) i s-au injectat consecutiv două doze de mescalină de câte 0,25 grame, dat fiind faptul că prima doză nu a produs „nici o sensație neobișnuită”. Abia după a doua doză el a trecut prin stările uzuale în astfel de

cazuri: euforie, sinestezie, audiție colorată, viziuni policrome, transformarea cu repeziciune a imaginilor produse de zgomote și de sunete muzicale, halucinații coșmarești etc. (228, pp. 356-358).

Interesante sunt observațiile generale și finale făcute de Gheorghe Marinescu în urma revederii fișelor de observație ale tuturor pictorilor care s-au supus în mod voluntar intoxicării cu mescalină: „În rezumat, la pictorii examinați de noi, există mai întâi un factor individual și constituțional care este în același timp expresia reflexelor condiționale învățate prin experiență, de care depinde coloritul și bogăția fantasmelor produse de mescalină. Profesiunea și cultura subiectului joacă un rol important în manifestarea fenomenelor optice mescalinice. Halucinozele sunt în general plăcute și uneori admirabile. Pictorii studiați de noi sunt încântați de bogăția, de frumusețea colorilor viziunilor. Afectivitatea și emotivitatea lor sunt exagerate în timpul beției mescalinice, însă nu atât de mult încât să-i facă să creadă în realitatea acestor fantasmagii [*sic!*]. Cu toate acestea, autocritica și discernământul [subiecților] sunt, uneori, scăzute" (228, p. 358).

Este foarte important faptul că dr. Gh. Marinescu a fost interesat de testarea beției mescalinice pe oameni culți, cu educație, dotați cu aptitudini intelectuale și artistice. Este vorba de oameni care pot să-și descrie în mod articulat stările psihice. „Când facem analize psihologice [pe subiecți cărora li s-a administrat mescalina] e de preferat să ne adresăm la persoane cu anumite aptitudini, precum sunt intelectualii în general, muzicanții, pictorii" (228, p. 350). Și Ernst Jünger s-a referit la intoxicarea cu mescalină anume a artiștilor și scriitorilor. „Pentru artiști [vizuali], pentru poeți – spune Jünger – există probabil și alte motive să coboare [prin intoxicarea cu mescalină] la sursa în care se unesc Styxul și Lethe; acolo țâșnește și izvorul Castaliei. Uitarea și anihilarea preced inițierea. Putem citi aceasta și în evoluția picturii. Componenta ei mexicană mai trebuie să fie atinsă."

Jünger se referea la șocul acuzat de artiști atunci când sunt intoxicați anume cu „mescalină și substanțe din aceeași familie cu ea", pentru că sunt stupefiante care „au un efect brutal, mai tiranic decât opiatele" (23, p. 47). Și Henri Michaux a ținut să marcheze marea deosebire (diferența de ligă) dintre canabis și hașiș, pe de o parte, și mescalină pe de altă parte, într-un capitol intitulat „o paralelă între două halucinogene" (*Misérable miracle:*

La Mescaline, 1956). „Cel ce […] va lua hașiș după ce a luat mescalină – zicea Michaux – schimbă un automobil de curse cu un ponei. Se întoarce la uman” (260).

Pictorul Corneliu Michăilescu

Un alt artist vizual important care a participat la experimentele cu mescalină ale doctorului Marinescu a fost pictorul avangardist (și prozatorul) Corneliu Michăilescu (1887-1965). Pe atunci, în 1932, el avea vreo patruzeci și cinci de ani și era membru al grupării artistice din jurul revistelor *Contimporanul*, *unu* și *Integral*. După injectarea mescalinei, doctorii care îl supravegheau l-au pus să asculte muzică la patefon, i-au dat să miroasă diverse parfumuri și să guste zahăr, sare și piper, i-au dat să inspire alte substanțe psihotrope (eter, alcool) etc.

Iată câteva frânturi din fișa de observație a pictorului Michăilescu, completată chiar în timpul experimentului de dr. Marinescu și de asistenții acestuia: „Sensații de albastru electric. Râs exploziv. O bucată de zahăr îi sugerează viziunea unor îngeri împrejurul lui Isus. Are sensație că limba și buzele i-au devenit enorme. Sarea îi deșteaptă o sensație erotică. […] Începe să-și picteze viziunile. Pentru el, ocru este sidefiu. Un punct reprezintă un negru. Două linii galbene sunt două persoane ce se sărută. Vrea să facă portretul lui P[etru Comarnescu]. […] Execută mai multe schițe colorate repetând mereu cuvântul «perlaceu». Pictează «un menuet în albastru», sugerat de *Menuetul* lui [Ian] Paderewski. În timpul lucrului păstrează o atitudine calificată de el despotică și având tendința la polemică” (228, pp. 354-355).

Regretatul Andrei Pintilie (1950-1994), un observator atent al avangardei artistice românești, a detectat la începutul anilor ’30 o „ruptură” în „evoluția concepției lui Michăilescu spre un tip de artă cu totul diferit”. „Această schimbare «progresivă», care atinge punctul culminant după anul 1933”, a fost pusă de Pintilie „în legătură cu experiențele cu mescalină” organizate de doctorul Marinescu. Titlul cărții lui Andrei Pintilie (îngrijită de sora sa, Ileana Pintilie) este *Ochiul în ureche*, aluzie la fenomenul de audiție colorată (262). Sinestezia practicată de Corneliu Michăilescu nu se oprea aici, el realizând în anii ’30 așa-zise „tablouri cu miros

și gust". Astfel, tablourile *Muscat* și *Orangeade* se mai numesc și *Arome colorate*, iar tabloul *Ambre* are ca subtitlu *Olfactoplastica* (668, p. 82).



66. Corneliu Michăilescu. Fotografie cu semnătura pictorului, 1931

„Fie că absorbția mescalinei a mai fost sau nu practicată de Michăilescu și după experiența făcută sub control medical – conchide Andrei Pintilie –, noul univers care i s-a relevat pe această cale și-a pus amprenta asupra întregii sale creații, până în anul 1938 când suferă de o depresiune nervoasă" (261 și 262, p. 45). În studiul său din 1979, Pintilie promitea că va scrie cu un alt prilej „despre experimentele cu mescalină și influența lor asupra lui C. Michăilescu". Poate că a făcut-o în studiul pe care l-a consacrat pictorului avangardist, rămas inedit, se pare, în arhiva *Institutului de Istorie a Artei.*

„Viziunile pe care [Michăilescu] le are sub influența drogului vor fi transpuse în desene", scrie la rândul ei Ruxandra Dreptu. În urma acestor experiențe cu stupefiante „evoluția sa stilistică pornește de la cubism spre suprarealism" (264). Pentru Ruxandra Dreptu, apropierea lui Corneliu Michăilescu de suprarealism nu se datorează doar influenței pe care a resimțit-o de la prietenul său Victor Brauner, cum crede Cristian-Robert Velescu (199, p. 44), ci se datorează și (sau mai ales) intoxicărilor cu mescalină pe care le-a practicat pictorul la începutul anilor '30: „Experimentele

doctorului Gh. Marinescu reprezintă, în biografia lui Corneliu Michăilescu, un factor-cheie. [...] «Dicteul automat» și sondările în subconștient [ale lui Michăilescu] vor fi probate doar ca urmare a experimentelor cu mescalină asistate de dr. Gheorghe Marinescu" (668, pp. 79, 148).

În tinerețe, în perioada 1912-1915, Corneliu Michăilescu a studiat la Florența. În 1915, în drumul său spre București, pictorul s-a oprit la Zürich, unde i-a întâlnit pe Tristan Tzara și Marcel Iancu, care pregăteau insurecția de la „Cabaret Voltaire". Ulterior, a rămas mereu în preajma grupărilor și a revistelor avangardiste bucureștene (*Contimporanul*, *unu*, *Integral* etc.). Expunând tablouri într-o galerie la București în 1931, un critic de artă făcea o observație surprinzătoare: „Este un fel de pictură pură dacă vreți, așa cum dl Ion Barbu face poezie pură" (668, p. 82). La începutul anului 1933, Corneliu Michăilescu a deschis la București o expoziție personală. El a expus cu acest prilej și acuarelele realizate în stare de transă mescalinică. La 5 februarie 1933, vizitând expoziția prietenului său, Sașa Pană a fost impresionat anume de aceste lucrări. Este interesant ce a notat Sașa Pană (în dubla sa calitate, de doctor și poet avangardist) pe marginea acestui subiect în memoriile sale: „O expoziție importantă a deschis prietenul Corneliu Mi[c]hăilescu. Acuarelele de un colorit halucinant. Pictorul a fost câtva timp sub observația ilustrului neurolog Gh. Marinescu. Acesta i-a administrat injecții cu mescalină, un alcaloid care provoacă viziuni colorate. Rezultatele le-a consemnat într-un amplu studiu care a apărut în revista *La Presse médicale*, însoțit de câteva reproduceri în culori după lucrări elaborate de pictor sub imperiul mescalinei. Pentru neurolog, și cele expuse acuma sunt sub influența alcaloidului create. Descopăr influențe din Paul Klee și din Picasso".

Sașa Pană a fost extrem de impresionat de aceste experimente cu stupefiante. Surescitat, a povestit despre ele și altora, astfel că noaptea a avut un vis straniu care amintea de halucinațiile cu mescalină despre care îi povestise pictorul: „Culorile intense care au fost deosebit de pregnante [în vis] și de care îmi dădeam seama ca de o componentă importantă, și chiar imaginile halucinante ale calului galopând, sunt legate de discuția din ajun, de la expoziție, cu Corneliu Mi[c]hăilescu, cu privire la acțiunea injecțiilor cu mescalină în provocarea viziunii colorate" (193, pp. 399-401).

Interesant este faptul că pictorul Michăilescu nu numai că nu își propusese să păstreze un secret în privința experimentelor sale cu mescalină și a tablourilor realizate cu acest prilej, dar chiar povestea deschis celor care voiau să-l asculte. A făcut-o, așa cum am văzut, cu poetul Sașa Pană în 1933 și, așa cum vom vedea, cu criticul de artă Petre Oprea, peste trei decenii, în 1965.

Povestea lui Corneliu Michăilescu seamănă într-o oarecare măsură cu cea a pictorului (și scriitorului) avangardist polonez Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885-1939), cu pseudonimul Witkacy. Tot pe la începutul anilor '30, Witkiewicz – având tot vreo patruzeci și cinci de ani – a început să picteze sub influența diverselor droguri, inclusiv mescalină. Când își semna și data lucrările, el nu uita să consemneze pe tablou și narcoticul sub a cărui influență l-a pictat. La 1 septembrie 1939, când armata germană a invadat vestul Poloniei, Witkiewicz s-a refugiat în estul țării. După ce armata sovietică a invadat Polonia de răsărit, pe 17 septembrie, el s-a sinucis a doua zi cu o supradoză de narcotic.

Revenind la Corneliu Michăilescu, după anul 1933 el s-a retras în satul Cernica, lângă București, într-o casă proiectată de Marcel Iancu. În anii '30 era adesea vizitat de prieteni, artiști și scriitori, precum Victor Brauner, M.H. Maxy, Marcel Iancu, Ion Minulescu, Felix Aderca ș.a. După război însă, pictorul Michăilescu a trăit izolat ca un sihastru, fiind marginalizat de arta oficială, proletcultistă, practicată în primele două decenii ale regimului comunist.

Criticul de artă Petre Oprea l-a vizitat pe pictor în octombrie 1965, când începuse așa-zisul „dezgheț" ideologic. Era cu câteva săptămâni înainte de moartea lui Michăilescu. Avea cancer la stomac și își calma durerile atroce prin injecții cu morfină. La peste trei decenii după realizarea lor, Petre Oprea a găsit în atelierul lui Corneliu Michăilescu, la loc de cinste, desenele și tablourile realizate de el în timpul intoxicărilor cu mescalină din anii '30. Evaluarea pictorului privind raportul dintre conștient și inconștient, dintre rațional și halucinoză, la realizarea acestor lucrări plastice merită să fie citată *in extenso*:

> Cum pe peretele din stânga [atelierului] – notează Petre Oprea – erau grupate câteva lucrări care mă intrigau prin absconsul lor, am cerut lămuriri [pictorului]. Nu exprimau rodul unor frământări sufletești, ci erau rezultatul unor experiențe medicale. Le executase în stare aproape inconștientă, drogat cu mescalină și ascultând muzică, la

> cererea și sub controlul neurologului Ion [de fapt, Gheorghe – notă A.O.] Marinescu în anul 1933. […] Cu toate că sunt realizate într-o stare de transă, tablourile exprimă o stare sufletească conștientă, care l-a frământat în momentul execuției, adăugându-le necontrolat abundente detalii, care erau izvorâte dintr-un inconștient mai persistent datorită drogului. Această îmbinare trezește în privitor o stare imprevizibilă de nevroză. Le aprecia nu ca pe rezultatul unui experiment, ci ca pe o operă realizată conștient pentru că era subjugat la vremea respectivă de căutările unei plastici psihanalitice, deci le considera ca realizări proprii (263, p. 81).

De menționat faptul că, în perioada 1933-1945, Corneliu Michăilescu, retras la casa lui din Cernica, a scris nuvele de factură fantastică și suprarealistă, care au fost publicate abia de curând, în anul 2000 (265). După părerea autorului, influența neurologului Gheorghe Marinescu a fost decisivă și în cazul ficțiunii literare. Criticul Petre Oprea a depus mărturie și în această privință: „Despre proza lui suprarealistă [Corneliu Michăilescu] spunea că se documentase îndeaproape în cazuri medicale paranormale, discutase lung pe această temă cu doctorul [Gheorghe] Marinescu și colaboratorii acestuia, dovadă și numeroasele tratate medicale pe această temă aflate în biblioteca lui" (263, p. 88).

Criticul Petru Comarnescu

Un alt intelectual de marcă din anii '30 care a participat voluntar la experimentele cu intoxicare cu mescalină organizate de Gh. Marinescu a fost Petru Comarnescu (1905-1970). La vremea aceea (1932-1933) Comarnescu avea vreo douăzeci și șapte de ani și era un tânăr publicist și critic de artă, un lider al grupării *Criterion*, proaspăt întors (în 1931) de la un prestigios doctorat în estetică obținut în Statele Unite. În fișele de observație a subiecților este desemnat prin inițialele „P" sau „P.C." și doar o dată printr-o prescurtare „P. Com.", care a permis identificarea sa. Importantă este și descrierea personajului în fișe: „un subiect cu o vastă cultură sociologică și psihologică" și „o persoană foarte instruită, filosof și sociolog".

Probabil că Petru Comarnescu i-a cerut doctorului Marinescu să păstreze discreția privind participarea sa la experimentul cu

mescalină. De altfel, Comarnescu nu suflă o vorbă despre acest eveniment în jurnalul său. În ianuarie 1932 el își întrerupe „aceste însemnări superficiale" din jurnal. „De fapt – mărturisește el –, nu am răgaz să le gândesc suficient și să mă deschid în ele. Gândul că vor fi văzute cândva de o a doua persoană mă incomodează. Sunt lucruri pe care mi le ascund și mie însumi" (172, p. 20). Sunt temeri pe care le vom întâlni peste vreo zece ani și la colegul său „criterionist", Mircea Eliade, când își va scrie jurnalul portughez.



67. Petru Comarnescu, 1929,
Muzeul Național al Literaturii Române

Andrei Pintilie a susținut pe bună dreptate că „mescalina i-a accentuat pacientului [Petru Comarnescu] două însușiri caracteristice: locvacitatea și vagabondajul de idei" (262, p. 245). Câteva fragmente din fișele de observație ținute de dr. Marinescu sunt edificatoare: „O melodie de Bach i-a produs [lui Petru Comarnescu] o stare de extaz și de suferință. Plânge mult, geme, i se pare că se găsește în stratosferă. Vede legiuni de îngeri, se simte sublimizat, fără sex, transcendent. *La Fontaine* de Ravel îi provoacă o mulțime de visiuni foarte curioase. [...] Inima i se mărește, resimte bucuriile lumii întregi. Corpul i se dislocă, în urmă devine sferic. [...] La

patefon se pune *Îndoiala* de Glinka. Se simte în Rusia. În gât are o sferă mare de piper. Se află în zăpezi, în eter. «Zăpadă sau cocaină?» Jean Cocteau, localuri unde se fumează opium, balet rus, *Nijinski*. Vede îngeri de vată sau de zăpadă prăfuită. [...] Același cuvânt cu toate că evocă aceeași culoare poate să dea diferite nuanțe; alteori vede culori ce nu există în natură. Muzica îi dă senzații olfactive (sinestezie auditivo-olfactivă). Astfel, marșul funebru îi provoacă senzații parfumate, de crisanteme și tuberoze. Trecerea de la realitate la beția mescalinică și reîntoarcerea la realitate sunt însoțite de un profund sentiment de tristețe” (228, pp. 350-352, 360-362).

Ca și în cazul lui Corneliu Michăilescu, lui Petru Comarnescu i s-a pus să asculte muzică în timpul beției mescalinice (Bach, Ravel, Glinka, marșuri funebre etc.). Faptul este firesc. Cum am spus deja, asocierea mescalinei cu muzica (cu sunetele în general) este uzuală. Și poetul Henri Michaux a experimentat pe propria *psihé* intoxicarea cu mescalină, însoțită de audiție muzicală, pe la sfârșitul anilor ’30, când a locuit în America de Sud. Așa cum am văzut, în anii ’60 el a încercat să descrie aceste experiențe în eseul *Mescalina și muzica*: „Să încercăm [mescalina] cu muzica. Oricare. Să-ncercăm s-o ascultăm. Ce grozăvie! Alunec. Totul alunecă. Nu mai există altceva decât alunecare. Nimic nu se mai oprește, și totul continuă să alunece, împrejuru-mi și înlăuntru-mi” (255).

Referitor la relația lui Petru Comarnescu cu drogurile, încă o informație interesantă. În luna august 1932, Comarnescu a luat parte la un colocviu internațional desfășurat la Geneva (unde l-a întâlnit și pe Lucian Blaga, pe atunci atașat de presă la Legația română din Elveția). În cadrul unei conferințe, un „oficial englez” a vorbit despre combaterea drogurilor în lume și despre măsurile luate de Liga Națiunilor pentru interzicerea vânzării de opium în China. La sfârșitul prelegerii, în minutele dedicate întrebărilor și discuțiilor, Petru Comarnescu a avut o intervenție polemică, pe care a rezumat-o în jurnalul său: „L-am întrebat pe îngâmfatul oficial englez: credeți că interzicerea consumului de droguri este marea soluție? Dacă oamenii, mai ales cei săraci, iau droguri sau beau [alcool] o fac din pricină că sunt nefericiți. Ce le dați în locul drogurilor? Dați-le viață dreaptă, fericită, mijloace de trai – și veți vedea că săracii nu vor mai recurge la droguri, care oricum

le conferă o fericire iluzorie, timp de câteva ore” (172, pp. 53-54). Intervenția lui Comarnescu a făcut senzație printre participanții la colocviu. Lumea s-a împărțit în două tabere, a rezumat el ironic: „Unii mi-au dat dreptate, alții au spus că-s comunist”.

Narcotice și medicina socială

La sfârșitul secolului al XIX-lea se poate constata o creștere a implicării doctorilor din România, a intelectualilor publici în general, în lupta împotriva alcoolismului, mai ales a răspândirii acestui viciu în rândul oamenilor simpli. Este semnificativ, de pildă, faptul că personalități marcante precum dr. Iacob Felix, dr. Victor Babeș, A.D. Xenopol ș.a. au întemeiat în 1896 *Liga Antialcoolică Română*. Mișcarea a căpătat culori politice. La *Ligă* s-au asociat și intelectuali cu vederi visceral antisemite, care au încercat să transforme lupta împotriva alcoolismului într-una împotriva evreilor. Este vorba de dr. Nicolae Paulescu și de A.C. Cuza (vezi broșura *Ce-i alcoolismul*, Tipografia Națională, Iași, 1897), care propovăduiau intens stereotipii de genul „jidanul-cârciumar”, „evreul care distruge neamul românesc prin alcoolism”, „evreul care otrăvește băuturile” etc. (128, pp. 176 ș.u.).

Tot în acea perioadă, în 1899, un doctor evreu din Iași, Litman Ghelerter (1873-1945), și-a susținut la Universitatea ieșeană teza de doctorat despre *Alcool și alcoolism*. Doctorul Ghelerter a abordat această temă spinoasă din perspectiva implicării sociale a medicinei. Specializarea sa profesională avea de-a face cu simpatiile sale politice de stânga, fiind un important lider al mișcării socialiste din România. Din această dublă postură, el a înființat în 1923, la București, *Societatea de asistență socială și medicală „Iubirea de oameni”*, în cadrul căreia s-a creat spitalul cu același nume, deschis tuturor bolnavilor săraci, indiferent de confesiune.

Fiul acestui pionier al medicinei sociale în România, Iuliu Ghelerter (1903-1967), i-a continuat într-un fel misiunea de a tămădui oameni marginali și excluși. În 1929, Iuliu/Jules Ghelerter a absolvit Facultatea de Medicină de la Paris. În timpul facultății, el și-a efectuat practica de student medicinist la spitalul parizian „Henri Rousselle”, specializat în dezintoxicarea narcomanilor, sub

coordonarea dr. Roger Dupouy (autorul cărții *Les Opiomanes*, 1912) (553). Iuliu Ghelerter a redactat un chestionar amănunțit și l-a dat spre completare toxicomanilor internați în spital (dependenți de opium/laudanum, morfină, heroină, cocaină, eter, hașiș, chloral ș.a.). Cele 30 de întrebări care compuneau chestionarul acopereau practic toate problemele pe care le ridică administrarea drogurilor. A primit 50 de răspunsuri în scris, destul de ample, pe care le-a reprodus, comentându-le dintr-o perspectivă statistică și sociologică. Aceasta a fost teza sa de licență, pe baza căreia a scris o carte pe care a publicat-o în 1929, la Paris, sub titlul *Les toxicomanies. Étude médico-sociale* (***554***).

Metoda chestionarului socio-medical folosit pentru studierea statistică a toxicomaniilor nu era nouă. Unul dintre primii care au folosit, în 1879, această metodă de cercetare a fost dr. Lewinstein, care a fost interesat de aspectele socio-medicale ale exploziei de morfinomanie produse după războiul franco-prusac din 1870-1871. De altfel, Iuliu Ghelerter a folosit în lucrarea sa toate chestionarele similare anterioare, inclusiv unul realizat în 1928 (pe 12 subiecți) de un alt medic român, V. Gogan (*La Morphinomanie*, Thèse de Bucarest, 1928).

În mare, concluzia studiului publicat de Iuliu Ghelerter a fost că „toxicomaniile constituie o maladie socială" (provocată de factori economici și sociali) și că ar trebui tratate ca atare. Pentru toxicomani trebuie pregătite spitale specializate, iar nu închisori, care trebuie umplute cu traficanții de stupefiante și complicii lor. Cartea din 1929 a „doctorului de origine română" Jules Ghelerter este citată și astăzi în literatura de specialitate internațională, fiind considerată „cea mai cercetată lucrare din epocă privind aspectele sociale ale toxicomaniilor" (555).

Ulterior, în 1930, doctorul Iuliu Ghelerter s-a întors la București, lucrând ca medic internist împreună cu tatăl său la Spitalul „Iubirea de oameni". După război, a predat cursul de istorie a medicinei la Universitatea de Medicină și Farmacie din București. Din păcate, în anii '50-'60, Iuliu Ghelerter a fost unul dintre acei „bolșevici pasionali", un „comunist convins, rigid dogmatic chiar și în intimitate", cum l-a descris Matei Călinescu, care l-a cunoscut bine în acea perioadă, fiind căsătorit cu sora lui (568, pp. 351-352).

*
* *

Merită să adaug aici câteva rânduri despre dr. Ana Aslan (1897-1988) și despre cercetările sale în domeniul geronto-geriatriei, o temă cu rădăcini mitologice (viață veșnică, „tinerețe fără bătrânețe”, longevitate). În acest domeniu, ea a continuat cu succes cercetările doctorului neurolog Gh. Marinescu (*Bătrânețe și reîntinerire*, 1929; și *Studii asupra mecanismului biochimic al bătrâneții și reîntineririi*, 1933) și ale profesorului C.I. Parhon, căruia i-a fost discipol și colaborator. În perioada 1946-1949, ca medic la clinica Facultății de Medicină din Timișoara, Ana Aslan a început investigațiile privind efectele novocainei/procainei asupra bătrânilor. În ianuarie 1952 ea participă la înființarea primului *Institut de Geriatrie* din lume. Aici și atunci (1952) a apărut miraculosul remediu *Gerovital-*H_3, apoi *Aslavital*, brevetat în 1980. Leacul longevității avea ca substanță activă procaina sau novocaina, un anestezic care a fost considerat o „nouă cocaină”. De aici denumirea de novo-caină (*novus-cocaina*) dată de chimistul german Alfred Einhorn, care a sintetizat substanța în 1905.

Medicamentul miraculos a avut un neașteptat succes mondial, astfel că a fost exportat masiv. El a fost utilizat de-a lungul anilor de personalități marcante din lumea întreagă: I.B. Tito, Charles de Gaulle, N.S. Hrușciov, J.F. Kennedy, Indira Gandhi, Imelda Marcos, Marlene Dietrich, Konrad Adenauer, Kirk Douglas, Charlie Chaplin, Salvador Dalí, Somerset Maugham, Pablo Neruda, Miguel Asturias, Claudia Cardinale etc. Unii dintre ei chiar s-au internat la *Institutul Național de Gerontologie și Geriatrie* de la Otopeni, înființat în 1974 și condus de Ana Aslan (669). Astăzi, puțini publiciști români mai fac legătura între „noua cocaină” și remediul împotriva îmbătrânirii descoperit de Ana Aslan. Printre ei, Tudor Crețu (666) și Caterina Preda: „Un *Muzeu al Coca* din La Paz [Bolivia] te poartă prin lunga istorie a plantei, de dinainte de cucerirea de către europeni [a Americii de Sud] până la invenția *Coca-Cola* și utilizarea cocainei în tratamentele geriatrice ale doctoriței Ana Aslan” (670).

9. Cioran & Ionesco. „Uitarea de sine”

Emil Cioran: „Calmante să-mi domolesc indignarea”

La vârsta de douăzeci-douăzeci și cinci de ani, deci în perioada 1931-1936, Emil Cioran a traversat o stare psihică specială, pe care a încercat să o descrie în jurnalul său: „Două lucruri care au contat enorm în viața mea: muzica și mistica (deci *extazul*) – și care se îndepărtează… Între douăzeci și douăzeci și cinci de ani, *orgie* a amândurora. Pasiunea pentru ele era legată de insomniile mele. Nervi incandescenți, întinși să plesnească în fiece clipă, pofta de a plânge dintr-o fericire insuportabilă. Toate au fost înlocuite de acreală, de zbucium, de scepticism și de anxietate. Pe scurt, o scădere a temperaturii lăuntrice – singura explicație că mai sunt în viață. Căci dacă era să rămân în starea aceea de ebuliție, de mult mi-aș fi ieșit din minți” (224, p. 130).

La sfârșitul acestei perioade, în 1936, apărea controversata carte a lui Cioran *Schimbarea la față a României*. Tânărul autor visa delirând să trăiască într-o „Românie fanatică”, într-o țară „cu destinul Franței și populația Chinei”, propunând o explozie orgiastică, un „dionisism al devenirii românești”. Capitolul despre evrei era profund antisemit. Într-o scrisoare către autor, Mircea Eliade (care se ocupa la București de șpalturile cărții lui Cioran) a considerat anume acest capitol ca fiind „admirabil” (267, p. 156). În februarie 1990, la două luni de la revoluție, Cioran a admis să se reediteze această carte. El a suprimat „câteva pagini” (de fapt, câteva capitole) considerate de el „pretențioase și stupide”, fiind „evidentă prezența isteriei mele de atunci”. „Această ediție este definitivă – a conchis Cioran în 1990. Nimeni nu are dreptul s-o modifice” (269, p. 5).

Atunci, în 1936, Cioran se afla la Brașov (umil profesor de liceu), trimițând provinciale mesaje melancolice lui Eliade. „Tot ce este îmi pare a fi o hrană pentru o tristețe nemăsurată”, îi scria

Cioran de la Sibiu în decembrie 1935 (268, p. 190). Într-o scrisoare de răspuns din toamna anului 1936, încercând să îi aline starea depresivă, Mircea Eliade îi recomanda (în glumă? în serios?) un straniu remediu psihiatric: „Dar pe tine ce te-a apucat? Nu ai vreun opium la îndemână?!” (267, p. 155). Pentru relația complexă a lui Mircea Eliade cu narcoticele și stupefiantele, vezi capitolul următor, „Istorici ai religiilor. De la Eliade la Culianu”.

Nu știm dacă, în Brașovul anului 1936, Cioran avea sau nu „vreun opium la îndemână”. Cu un veac înainte, pe vremea medicului opioterapeut brașovean J.M. Honigberger, devenit personaj într-o celebră nuvelă a lui Eliade, cu siguranță că s-ar fi găsit opium la apotecă. Știm în schimb că, „în tinerețe”, Emil Cioran își provoca „uitarea de sine” prin exces de alcool. Faptul rezultă limpede dintr-un dialog al eseistului cu Gabriel Liiceanu, într-un film realizat la Paris, în 1990. Iată un scurt fragment din acest dialog:

> *Emil Cioran*: Am citit enorm toată viața, am citit ca un fel de dezertare. Am vrut să intru în filosofia, în viziunea altuia. Este o fugă, în cărți, un fel de a scăpa de sine.
> *Gabriel Liiceanu*: Și cum se face că n-ați căzut și în alte variante ale uitării de sine, cum de n-ați devenit alcoolic sau…?
> *E.C.*: Păi mă îmbătam foarte des!
> *G.L.*: Dumneavoastră? Un cumpătat? Când vă îmbătați?
> *E.C.*: Foarte des în vremea aia, în tinerețe. Credeam chiar că o să devin bețiv, pentru că îmi plăceau starea de inconștiență și orgoliul dement al bețivului. La Rășinari, unde reveneam în vacanțe, admiram enorm bețivii clasici, care erau beți în fiecare zi. Era mai ales unul, care umbla însoțit de un violonist și care fluiera și cânta tot timpul. Ăsta e singurul tip interesant din tot satul, gândeam eu, singurul tip care a priceput, care și-a dat seama. Toată lumea era la câmp, toată lumea făcea ceva, și el, singurul, se distra (272).

Informația se confirmă. Cu un alt prilej Cioran spunea că în tinerețe a trecut „foarte aproape” de „patima alcoolului” (221, pp. 212-213). Când se simțea „prea josnic” și „prea mizerabil”, își spunea în chip de consolare: „Curaj, vino-ți în fire, ai fi putut – ba chiar puțin a lipsit – să fii bețiv” (224, p. 10). O fotografie realizată la Sibiu, în 1933, îi prezintă pe Emil Cioran (în vârstă de 22 de ani), fratele său (Aurel) și cumnatul său într-o stare de efuziune bahică. Pe spatele fotografiei eseistul a scris de mână

următoarea observație: „Toți trei beți" (658, p. 52). În 1936, aflându-se timp de două săptămâni la Iași, Cioran a rezistat numai datorită băuturii – cum va spune el mai târziu – în acest „Paradis al neurasteniei": „Doar alcoolul m-a ajutat să nu cad pradă celor mai dizolvante gânduri negre" (636, p. 266). Uneori, în acei ani, Mihail Sebastian își provoca și el amnezii tămăduitoare bând alcool: „Băusem mult, într-adins", scria el în jurnal în toamna anului 1937. Și conchidea: „Aș bea mereu ca să uit..." (306, p. 125).



68. De la dreapta la stânga: Emil Cioran, fratele și cumnatul său, Sibiu, 1933. Pe spatele fotografiei, Emil Cioran a scris: „Toți trei beți"

Faptul că, în tinerețe, Cioran ar fi putut să devină un alcoolic îl obseda pe eseist. O mărturisește și în două scrisori adresate în 1979 editorului său austriac, filosoful Wolfgang Kraus: „Dacă n-am devenit bețivan – îi scria Cioran –, asta se datorează afecțiunilor mele stomacale. Beteșugurile pot avea, așadar, și o latură pozitivă. [...] Nimic nu e mai rău și mai distrugător decât alcoolismul. În tinerețe

aveam o puternică tendință în acest sens, și mama se temea că voi deveni «bețiv». La urma urmei, merită să ai un stomac prost: în acest fel rezişti mai uşor multor tentații” (409, pp. 172, 177). Într-una din scrisorile sale „către cei de acasă”, scrisă în aceiași ani (datată 13 decembrie 1978), Cioran își aducea aminte și de alte „excese” narcotice făcute în tinerețe, mai ales de tutun și de somnifere (174).

*

* *

Excesele de stimulente au continuat și mai târziu, în perioada pariziană. Prin 1944, de pildă, Mircea Eliade îi trimitea țigări din Lisabona. „În perioada aceea Eliade îi trimitea pachete din Portugalia”, își aduce aminte Simone Boué, pachete în care „se găseau mai ales țigări Camel” (363). La începutul anului 1958, Cioran – în vârstă de patruzeci și șapte de ani – începe să se plângă de starea sa mentală: „culmi ale abuliei”, „creier bolnav” etc. Doctorii îi interzic să-și mai administreze „stimulente” (tutun, cafea și alcool). „Se lasă de fumat și de cafea – comentează Marta Petreu –, dar, în momentele de disperare absolută, pentru că nu poate scrie «decât intoxicat cu tutun», se reapucă să fumeze” (270, pp. 92-93). Pentru Cioran n-a fost o decizie tocmai ușoară să renunțe la excitante, la „leacuri”, cum le numea el. Este suficient să-i urmărim tribulațiile, așa cum apar consemnate în caietele sale diaristice din perioada 1958-1968:

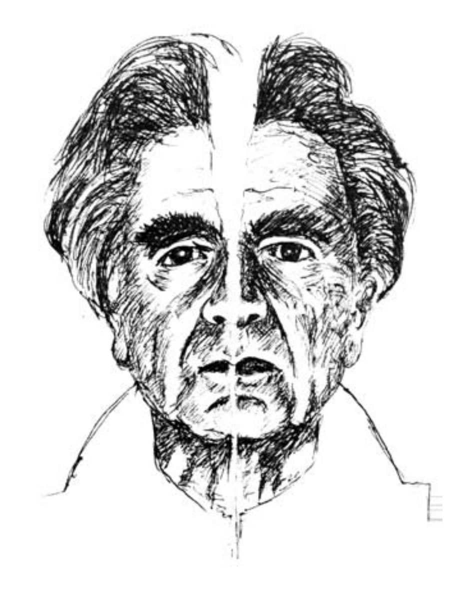
„Urâtul mă cuprinde iarăși, acel urât pe care l-am cunoscut în unele duminici ale copilăriei, care apoi mi-a devastat adolescența. Un vid ce pustiește spațiul, și de care doar alcoolul ar putea să mă apere. Dar alcoolul îmi este interzis, toate *leacurile* îmi sunt interzise. Și totuși încă mă încăpățânez!” (21 iunie 1958) (225, p. 22).

„În mine melancolia curge în valuri. [...] Nu pot să scriu fără stimulente; iar stimulentele îmi sunt interzise. Cafeaua, iată singurul secret” (27 iunie 1958) (225, p. 24).

„M-am lăsat de fumat acum mai bine de două luni, fără să sufăr cea mai mică poftă de a reîncepe. De ieri însă, pofta a irupt în mine și lupt cu deznădejde să nu revin la un obicei ce-mi e nefast (stomacul, gâtul, totul e șubrezit din cauza tutunului). Am jurat să nu mai fumez niciodată. Și iată-mă pe punctul de a o lua de la capăt. Ce agonie *penibilă*” (17 august 1963) (225, p. 193).

Și, peste câteva zile: „Vreme de trei luni n-am fumat nici o țigară. [...] Eram încredințat că, de data asta, pasul este definitiv, că n-o să mai reiau niciodată obiceiul vechi și nefast pentru mine, care mi-a distrus stomacul pentru tot restul vieții. Iată însă că astăzi am *căzut în greșeală*. Rușine, rușine, rușine! Ideea stupidă că nu pot lucra decât intoxicat cu tutun m-a făcut să recidivez. Și totuși, îmi jurasem să nu mă mai întorc la acest nefericit obicei, chiar de-aș fi fost nevoit să renunț să mai lucrez. De ce să scrii dacă nu poți s-o faci decât sub influența unui excitant? De altminteri, tutunul nici nu e un excitant; dimpotrivă, te *îndobitocește*" (august 1963) (225, p. 195).

„Sunt produsul cafelei și al țigării. Am încetat să fumez și să mai beau cafea. Mă simt dezmoștenit, deposedat de tot avutul meu: otrava, otrava care mă făcea să lucrez" (noiembrie 1963) (225, p. 213).



69. Emil Cioran. Desen de Dan Cioca, 1991

„Nu poți suporta lumea decât în stare de ebrietate. Cu condiția ca starea aceasta să dureze douăzeci și patru de ore pe zi. Dar nici atunci nu-i totul rezolvat: cea mai nocivă și în tot cazul cea mai distructivă luciditate apare tocmai în interstițiile ebrietății:

luciditatea fulgurantă – ca o incizie a spiritului” (martie 1967). Acestea erau însă considerații generale despre alcoolism. Atunci, în primăvara anului 1967, se pare că Cioran nu mai punea alcool în gură, avertizându-și un prieten bețiv că „alcoolul e diabolic” și că „atâta vreme cât o să bea nu va putea ieși din infern” (221, pp. 195, 211).

În această perioadă Cioran și-a impus un dublu tratament psihotrop. Pe de o parte, a renunțat la stimulente, la „leacuri” (ținând scrupulos socoteala de când a început abstinența), iar pe de altă parte, s-a „intoxicat” cu sedative. „Peste tot [între paginile cărților] urme de scrum – scria el în iunie 1968 –, reziduuri ale fumătorului înrăit care am fost. M-am lăsat complet de fumat acum aproape cinci ani, și lucrul ăsta e cea mai mare mândrie a vieții mele” (221, p. 309).

„Cum să scriu, cum să lucrez?”, se întreba Cioran în noiembrie 1965, când a făcut tot ce i-a stat în putință ca să-și „domolească”, „sterilizeze”, „calmeze” spiritul cu sedative naturale. „Fără tutun și cafea, n-aș fi scris nimic poate (oricum, nu în franceză). Or, sunt doi ani de când nu mai fumez și șase luni de când n-am mai pus gura pe cafea. Frunze de coacăze, de rozmarin, de cimbru – pe urmă întregul arsenal al homeopatiei –, cum să-ți mai funcționeze creierul cu aceste produse soporifice? Ce scump mă costă sănătatea!” (225, p. 354).

Am citat *in extenso* câteva pasaje din jurnalul ținut de Cioran din care rezultă „agonia penibilă” a dependenței, traversată de eseist. Dar, în definitiv, n-ar fi nimic nou în asta. Mai toate sevrajele seamănă între ele, fiind ipostaze mai mult sau mai puțin diferite ale unei „agonii”. Ceea ce am vrut să scot în evidență, cel puțin pentru perioada luată în discuție (anii ’50-’60), este dificultatea lui Cioran de a scrie (mai ales în franceză!) fără să fie „intoxicat” cu anumite stimulente: alcool (primul la care a renunțat), cafea și tutun.

În ultimii ani, Marta Petreu a scris „despre bolile filosofilor”. Este o abordare foarte bine-venită, destul de atipică pentru eseistica românească. Sunt studii îmbibate de „biografism”, care încearcă să pună în evidență faptul că „bolile filosofilor” le influențează starea psiho-mentală și, ca atare, opera. În paranteză fie spus, recent Marta Petreu a aplicat metoda și asupra lui Mihail Sebastian (vezi studiul ei *Portret de scriitor în depresie prelungită*, 2009).

Observând, mai ales după 1938, manifestarea a două simptome majore (oboseala extenuantă și activitatea onirică intensă), autoarea i-a stabilit dramaturgului diagnosticul: depresie psihică severă. Nici jurnalul lui Sebastian, nici epistolele scrise în acea perioadă nu atestă vreo încercare de tratament psihiatric. Marta Petreu l-a încadrat într-o anume tipologie de scriitori depresivi: „Așa cum structural erotic [Sebastian] e plasat în familia lui Kierkegaard, Nietzsche, Kafka, Pavese, «meteodependența» lui l-a plasat printre «opiomanii» de felul lui De Quincey" (271, p. 239).

Marta Petreu a fost „cu Cioran la doctor" și i-a compus fișa psihiatrică sensibilului și emotivului eseist: „Cu [...] insomnie, hiperexcitabilitate nervoasă, depresii ciclice, oboseală cronică (iar în final cu boala Alzheimer), Cioran este un suferind etern exasperat că-și simte fără încetare trupul" (270, pp. 88-89). „Sunt deprimat – își nota Cioran în *Caiete* în 1963 – chiar și când n-am nici un motiv; de cum am însă unul, Doamne!" (225, p. 179). Sau, peste câțiva ani: „Melancolia nu-i un semn de îmbătrânire precoce? Dacă da, eu sunt *senil* dintotdeauna" (martie 1967) (221, p. 195).

Ca să-și calmeze neurasteniile și psihozele, Emil Cioran a apelat la leacuri băbești, la remedii naturiste și homeopatice, la infuzii de plante sedative, mai ales ceai de tei, dar și altele. Excesiv cum era, filosoful a abuzat și în această privință: „Sunt trei luni de când mă îndop cu calmante ca să-mi tratez mațele: sunt literalmente *beat* de infuzii, intoxicat de sedative. Trupul a profitat de ele; spiritul însă mi-a fost răpus: e amorțit de atâtea leacuri potrivnice nevoilor și naturii sale", scria el în *Caiet* în toamna anului 1965 (225, p. 354).

Poate că tot la astfel de sedative naturale se referea eseistul și în toamna anului 1971, când își nota în jurnal următoarele: „De ani de zile, în fiecare zi, la sculare, iau calmante ca să-mi domolesc indignarea" (13 noiembrie 1971) (224, p. 356). Același tratament îi recomanda în scrisori fratelui său, Aurel Cioran, când acesta a traversat în 1980 o severă depresie psihică: „Trebuie să bei multe infuzii, trei sau patru pe zi, de preferință calmante (*ceai de tei* etc.)". Este drept că, la cererea fratelui său, îi trimitea acestuia pilule antidepresive, dar îl avertiza de faptul că „excesul de [astfel de] medicamente e foarte periculos" (270, p. 109).

Spuneam că Cioran a abuzat cu sedarea sa. Dar a făcut-o benign, cu calmante naturale (se simțea „intoxicat" cu ceai de tei,

„beat" cu ceai de rozmarin), nu cu antidepresive sintetice, cu „stupefiante", cum le numea el. Față de acestea din urmă filosoful român avea o aversiune fățișă, pentru că provoacă o jalnică „fericire cumpărată", care „nu face două parale". „Euforia este ruda săracă a extazului", își nota el în jurnal (224, p. 127). Cu atât mai puțin avea încredere în doctorii psihiatri, care recomandă astfel de pseudoremedii. Iată ce-și nota el în aprilie 1964, în *Caiete*, despre un prieten depresiv, probabil Eugène Ionesco: „X. mi-a telefonat adineauri – ca să-mi vorbească despre degringolada lui. A fost la un psihiatru, care i-a recomandat stupefiante ce-i dau o stare de euforie, urmată de crize de depresie. I-am spus că această «fericire cumpărată» nu face două parale și că ar trebui să se adreseze cuiva în stare să-l înțeleagă. Un psihiatru, afară de cazul că e un personaj excepțional, nu va reuși niciodată s-o facă" (225, p. 245).

Poziția lui Cioran față de narcotice și narcomani nu a rămas întotdeauna una „rezonabilă", „burgheză", „de bun-simț", precum cea de mai sus. El a fost paradoxal și imprevizibil și în această privință. Dacă narcoticele îi displăceau, fiind aducătoare de „fericire cumpărată", pe narcomani îi respecta și îi înțelegea. „Am cea mai mare indulgență și compătimire pentru bețivi, drogați și desfrânați. Viciile emană din adâncul nostru; sunt *sinele* nostru. Nu ne putem lecui de ele fără a ne distruge" (225, p. 193). Bețivii, drogații și desfrânații erau priviți de el cu empatie, inclusiv prin glisarea subiectului de la viciile „lor" la cele ale „noastre". În definitiv, „un om întreg – credea Cioran – ar trebui să aibă curajul de a cunoaște toate viciile, să le practice chiar, de n-ar fi decât din curiozitate" (august 1964) (225, p. 266).

Experiențele cu *mescalină* făcute de Henri Michaux l-au interesat pe Cioran. „[Michaux] ia mescalină de cinci ori pe săptămână", își nota Mircea Eliade în jurnal la 20 iunie 1959 (95, p. 310). Cioran a citit cărțile lui Henri Michaux, dar l-a plictisit faptul că scriitorul franco-belgian a încercat să fie exhaustiv pe acest subiect. În decembrie 1965, după ce probabil i-a citit noua lui carte, *Les Grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petites*, Cioran și-a notat în jurnal dezamăgirea: „H[enri] M[ichaux] despre mescalină. Câte cărți a scris despre asta, patru, cinci, șase? Se impune aici vorba lui Voltaire: «Cheia plictisului e să vrei să spui

tot»” (225, p. 359). Stabiliți la Paris, doi „provinciali” (unul din Ardeal, celălalt din Ardeni), Cioran și Michaux au fost vreme de două decenii buni prieteni. Își tratau amândoi insomniile stând de vorbă nopțile.

Admirația lui Cioran – materializată într-un portret, datat 1973 – a glisat de la Michaux-poetul la Michaux-intelectualul, care își explora cu ajutorul narcoticelor palierele cele mai profunde ale propriului său psihic: „Cum se face – se întreba eseistul român – că un spirit atât de năvalnic, întors spre sine însuși, cuprins de o permanentă fervoare sau frenezie, se poate pasiona pentru demonstrații atât de meticuloase, de scandalos impersonale? De-abia mai târziu, meditând la explorările sale în universul drogului, am înțeles ce culmi de obiectivitate și de rigoare poate să atingă. [...] Să ajungi la delir prin aprofundare, acesta mi se pare secretul demersului său” (*Exercices d'admiration*, 1986). Titlul cărții lui Cioran, *Exerciții de admirație*, ascunde de fapt o capcană, crede I.P. Culianu: „Accentul nu cade, așa cum s-ar crede, pe *admirație*, ci pe *exerciții*”. Admirația cioraniană „e atât de jenată de a se fi înălțat prea sus, încât, sleită, se transformă adeseori în opusul ei”. „Lauda lui Cioran e mai întotdeauna otrăvită”, conchide Culianu (400, p. 232).

Cioran a descoperit în Henri Michaux un „mistic autentic”, chiar dacă unul „neîmplinit”. Anume experiențele narcotice ale poetului – atât de asemănătoare cu „experiențele autentic religioase” – l-au condus pe Cioran la această concluzie: „Consider că, în fapt, dacă n-ar fi fost el însuși mistic, nu s-ar fi lansat niciodată cu-atâta îndârjire și metodă în căutarea stărilor extreme. Extreme, *dincoace de absolut*. Lucrările lui despre drog își au sorgintea în dialogul cu misticul care fusese la începuturi, mistic refulat și sabotat, care își aștepta revanșa. Dacă am strânge laolaltă pasajele în care vorbește despre extaz și dacă am suprima din ele referințele la mescalină sau alte halucinogene, n-am avea oare impresia că ne găsim în fața unor experiențe autentic religioase, inspirate și nu provocate, și care-ar merita să figureze într-un breviar al clipelor unice și al ereziilor fulgurante?” (364, pp. 149-154).

Eugène Ionesco: „Injecții să dea la cap spaimei”

> „Dacă omul nu ar avea halucinații, [...] dacă nu și-ar crea o atmosferă de miragii [...], nu ar exista nimic din câte există.”
>
> Eugen Ionescu, fragment de *Jurnal*, 1932 (398, p. 9)

Lui Emil Cioran i-a plăcut să-i diagnosticheze și să-i doftoricească pe alții. „Ca orice bolnav care se respectă – observă inspirat Marta Petreu –, [Cioran] a început să facă pe doctorul. Nu numai cu sine, ci și cu alții” (270, p. 105). În ceea ce-l privește pe Eugène Ionesco, diagnosticul dat de Cioran este de domeniul psihiatriei: „În fond [Eugen] e foarte nefericit, veșnic pândit de crize depresive, de accese insuportabile de apatie”, îi scria Cioran prietenului său din București Arșavir Acterian la 13 martie 1979 (174, p. 236). Dramaturgul își trata crizele cu alcool. Iată o poveste tristă, relatată de Cioran scriitorului Virgil Tănase. În Parisul postbelic, cândva pe la 1950, Eugène Ionesco și Emil Cioran își petrec o noapte întreagă bând vârtos alcool prin diverse cârciumi, care se închid rând pe rând. Spre dimineață, Ionesco îi propune lui Cioran să meargă la gară. Acolo trebuie să fie deschisă vreo cârciumă. Cioran e obosit și îl refuză. El pleacă spre casă, dar se oprește la primul colț și se uită în urmă să vadă ce face prietenul său. Disperat, Ionesco se așezase pe bordura trotuarului, cu picioarele în rigolă, cu capul prins în mâini. „C'est, pour moi, l'image la plus extraordinaire de la désolation”, conchide Emil Cioran (658, p. 76).

O criză severă de depresie psihică a traversat Eugène Ionesco în primăvara anului 1967, când a plecat în Elveția pentru tratament. Ca să-și depășească depresia, dramaturgul bea alcool, care evident îi accentua criza. Nu putea ieși din acest cerc vicios și căuta alinare, telefonându-i lui Cioran la Paris. Paradoxal, proverbialul propovăduitor al sinuciderii a devenit psihiatrul care îl alină pe depresiv. Ceea ce-și notează Cioran în *Caiete* în aprilie 1967 pare incredibil: „E[ugen] îmi telefonează din Lucerna, unde ar trebui să facă o cură într-o clinică. E ora 10 dimineața și îmi spune că nu mai rezistă; că nu poate ieși din crizele de depresie și mă întreabă cum fac ca să trăiesc. Îi răspund că exact aceeași întrebare

mi-o pun și eu, și că *mă admir* că pot să continui. Eu însă nu beau, și i-am spus lui E[ugen] că alcoolul e diabolic, că atâta vreme cât o să bea nu va putea ieși din infern [...]. E[ugen] telefonează taman la miezul nopții de la Zürich. Plânge, suspină, miorlăie aproape, îmi spune c-a băut în cursul serii o sticlă de whisky, că e în pragul sinuciderii, că-i e *frică* [...]. Îl implor să nu mai bea, să plece din Elveția și să se interneze într-o clinică la Paris, ca să poată fi vizitat. [...] I-am spus că trebuie neapărat să se abțină de la alcool; îmi spune că nu poate; c-a încercat și știe că-i e cu neputință. [...] I-am spus că dacă nu renunță măcar o săptămână-două la alcool, e pierdut. Astăzi i-am spus: nu bea, dacă simți că ai poftă să bei, ia o carte de rugăciuni, spune o rugăciune. Îmi spune că nu mai poate să se roage, că a încercat mai de mult, dar că acum îi e cu neputință. Și începe iarăși să se plângă și să protesteze: Nu mai sunt jucat în Germania etc. [...]. E[ugen] îmi telefonează de două ori pe zi de la Zürich. Dimineața îmi promite că nu bea, seara e beat și-mi vorbește despre sinucidere. Iar eu, care am făcut apologia sinuciderii, încerc să-l împiedic s-o facă" (221, pp. 210-213).

Principalul motiv al deprimării dramaturgului era impresia că nu mai este jucat și că celebritatea lui apune. Impresia lui Eugène Ionesco era falsă, având în vedere că în acei ani piesele lui erau foarte jucate în toate teatrele din Europa. Începând din 1964 (*Rinocerii*, la Teatrul de Comedie din București), piesele sale au fost puse chiar și în România comunistă. Dar, cum știm, percepția unui fenomen poate să fie complet diferită de fenomenul însuși. „Gloria lui morbidă, absurdă, *nefastă* – scrie Cioran –, nu a făcut decât să-i agraveze starea și problemele. O glorie ce are chipul blestemului."

Diagnosticul lui Cioran este de nivelul unui autentic psihiatru. Celebritatea are asupra lui Eugène Ionesco efectul unui drog periculos, care produce dependență. Este un soi de „elixir al diavolului". Când doza acestui narcotic scade, dramaturgul îl înlocuiește cu un alt narcotic, alcoolul, care este însă și mai periculos. „«Celebritatea» – notează Cioran în *Caiete* – este o otravă pentru el, un drog ce i-a adus [lui Ionescu] doar neajunsuri, din care nu se-alege cu nici o bucurie adevărată: o tortură, o pedeapsă, o veritabilă agonie, de care însă nu s-ar putea lipsi. [...] Alcoolul și celebritatea sunt lucrări ale diavolului. Să nu cazi în patima

celui dintâi, să n-o cauți pe cea de-a doua. Două primejdii care nu mă pândesc, chiar dacă în tinerețe am trecut foarte aproape de prima" (221, pp. 212-213).

Foarte guraliv, Emil Cioran povestea despre gravele probleme pe care le traversa Ionesco și oamenilor mai puțin cunoscuți. Așa se explică faptul că tot felul de domni din România care îl vizitau la Paris, informatori ai Securității, compuneau apoi la București „note informative" despre modul în care îl descria Cioran pe dramaturg. O dovadă de maximă naivitate din partea eseistului. Iată câteva extrase din delațiunile informatorilor, din a doua jumătate a anilor '60, aflate în dosarul de Securitate al lui Cioran:

„[Cioran spune că,] dat fiind faptul stării avansate de alcoolizare a lui Eugen Ionescu, venirea lui în țară ar fi putut deveni neplăcută întrucât în momentele de beție acesta își pierde complet controlul" (18 mai 1965, informator Mihai Brediceanu, directorul Operei Române); sau: „Despre Eugen Ionescu [Cioran] îmi spunea că-i alcoolic în ultimul grad și se află în Elveția la o cură de dezintoxicare, dar fără speranță" (informator cu nume de cod „Rădulescu P.", decembrie 1966); sau: „El [= Cioran] a spus că este bun prieten cu Eugen Ionescu, care-i o fire contradictorie, bețiv și care suferă de pe urma complexului antisemit, căci e pe jumătate evreu" (informator neidentificabil, 23 decembrie 1966); sau: „[Cioran susține că] îl împiedică pe Eugen Ionescu să facă același lucru [= să vină în România] pentru că la chef ar critica comunismul" (informator neidentificabil, cca 1967); sau: „Alexandru Căpraru, redactor-șef al revistei *Tribuna* din Cluj, a asistat la o conversație telefonică pe care a avut-o [Cioran] cu Eugen Ionescu, care atunci se afla în Elveția, unde Eugen Ionescu îi arăta că vrea să se sinucidă" pentru că „este alcoolic" (informator cu nume de cod „Cosma Ovidiu", iunie 1969) (450).

De regulă, se știe despre alcoolofilia lui Eugène Ionesco. În dimineața de 2 iulie 1966, de pildă, Cioran se întorcea „beat criță" după un pantagruelic chef nocturn cu Ionesco: „Este incredibil cât poate E[ugen] să mănânce și să bea", își notează Cioran în jurnal (221, p. 67). Dar putem oare să dăm totală crezare notațiilor de jurnal semnate de Cioran? Sunt uneori notații cvasi-caricaturale în ceea ce-l privește pe Ionesco. Știm că Emil Cioran era excesiv în scris și că ar fi putut să exagereze și în cazul depresiei dramaturgului. „A gândi înseamnă a exagera", își nota el în jurnal

în 1963 (225, p. 199). „Exagerez, fără îndoială”, îi scria Cioran lui Arșavir Acterian într-o epistolă din 1974 (174, p. 221). Ar trebui deci să coroborăm informațiile provenite de la Cioran cu altele.



70. Eugène Ionesco. Desen de Dan Cioca, 1986

Ar fi unele semnale din tinerețea bucureșteană a lui Eugen Ionescu. Mihail Sebastian, de pildă, își nota în jurnal, în februarie 1941, că într-o dimineață Ionescu (atunci în vârstă de treizeci și unu de ani) s-a „îmbătat repede, după câteva cocktail-uri”. Foarte agitat psihic și „amețit de băutură”, Ionescu s-a confesat prietenului Sebastian că mama sa „a rămas evreică până la moarte, când el – Eugen –, cu mâna lui, a botezat-o”. Ionescu s-a destăinuit „ca și cum l-ar fi apăsat [o taină], ca și cum s-ar fi înăbușit”, notează Sebastian în jurnal (362, p. 303). Trebuie să ținem cont de conjunctura momentului. Scena se producea la circa două săptămâni după rebeliunea legionară și pogromul de la București (21-23 ianuarie 1941), când cripto-evreitatea lui Eugen Ionescu era într-adevăr în măsură să producă angoase. Informația nu este complet relevantă, dar este un simptom că, atunci când trecea printr-o tulburare psihică, Eugen Ionescu încerca să se echilibreze bând alcool.

Că era vorba într-adevăr de o tulburare psihică majoră în cazul lui Eugen Ionescu ne-o confirmă o pagină de jurnal scrisă de

sculptorul Ion Vlasiu imediat după rebeliunea legionară din ianuarie 1941: „Mă întâlnesc în fiecare zi cu Eugen [Ionescu]. E înspăimântat. Mama lui e evreică și asta se știe. Acum e mai bine să fii găină decât evreu. Naționalismul își dă în petic [...]. Mi-e milă de Eugen, îl iau de braț și el se strânge lângă mine. Mă privește cu ochii clipind ca un copil care vede balauri la orizont, parc-ar întreba: au să mă înghită?” (397). Era o perioadă în care evreii din România aveau toate motivele să fie îngroziți. Mihail Sebastian, de pildă, a traversat profunde stări nevrotice după pogromurile de la București și Iași (443). Marcel Iancu (cu întreaga sa familie) a fugit înspăimântat din România în 1941, imediat după pogromul de la București (cumnatul său fiind asasinat de legionari), stabilindu-se în Palestina (444).

*
*   *

Informațiile provenite din jurnalul lui Cioran, din anii ’60, pot fi coroborate cu cele provenite de la Eugène Ionesco însuși, din aceeași perioadă. Să luăm un text confesiv, *Présent passé, passé présent*, scris de Ionesco chiar în 1967. Dramaturgul se plânge ba că a ajuns „la capătul succeselor”, ba că îl doare cumplit capul după ce s-a îmbătat, ba că – la nici cincizeci și opt de ani – își pierde complet memoria din cauza băuturii: „Când beau prea mult, nu-mi mai amintesc ce s-a întâmplat, ce am spus, ce mi s-a spus, ce am făcut. Mi se povestește a doua zi. Nici o amintire, doar o pată neagră” (275, pp. 32, 102, 124, 159). Este declarația unui om căruia îi este groază de uitarea de sine „ca de moarte”: „Mi-e frică de uitare ca de moarte. Mă uit pe mine. Mă pierd pe mine. Mă înstrăinez de mine”. Într-un cunoscut studiu (*Mythology of Memory and Forgetting*, 1963), Mircea Eliade a comentat mitologia și simbolistica „uitării”, a „beției” și a „pierderii de sine” (274, pp. 122 ș.u.).

Concludent este și un alt text confesiv al dramaturgului, *Journal en miettes*, publicat la sfârșitul anului 1967. Din păcate, intrările în jurnal nu sunt datate. Volumul este compus din pagini de confesiune ținute de scriitor în anii ’60, până în vara anului 1967. Jurnalul cuprinde deci și episodul internării în clinica de la Zürich, din aprilie 1967. Era probabil vorba despre celebra Clinică

psihiatrică a Universtății din Zürich, unde a lucrat dr. C.G. Jung la începutul secolului. „Beția nu rezolvă nimic, dar nici psihologia elvețiană”, conchide pesimist Ionesco.

Problema „celebrității” („parte plăcută, parte insuportabilă”) ca motiv al depresiei dramaturgului („nu mai sunt jucat”) transpare și în acest caz: „Administratorul Comediei Franceze m-a chemat chiar adineaori la telefon spunându-mi că îl interesează ultima mea piesă. Ce puțin îmi trebuie ca să mă reechilibrez în dezechilibru”. Totuși problema gloriei personale apare în jurnalul ținut de Eugène Ionesco într-o formă mai puțin obsesivă decât o prezintă Emil Cioran. Autorul *Rinocerilor* nu riscă să devină „marioneta propriei vanități”, cum prevăzuse cu trei decenii înainte Pompiliu Constantinescu („Eugen Ionescu – sau marioneta propriei vanități”, 1934). Poate doar „un clown singuratic și trist”, cum l-a descris cu drag Michael Finkenthal: „Iubitul nostru clown, Ionesco” (***365***).

Adevăratul motiv al depresiei lui Eugène Ionesco este, simplu spus și cu propriile sale cuvinte, „frica de moarte”. El supraviețuiește dilematic, „sfâșiat între oroarea de a trăi și oroarea de a muri”. Paradoxal, frica de moarte poate să dea naștere gândurilor suicidare. Este vorba de o spaimă terorizantă în fața misterului morții și o povară strivitoare de a trăi în bezna emanată de „Soarele negru al melancoliei”, în celebra formulare a lui Gérard de Nerval, citată în jurnal chiar de dramaturg. „Am fost chinuit, sunt și acum, deopotrivă de frica de moarte, groaza de vid, și de dorința fierbinte, nestăpânită, presantă de a trăi”, notează Eugène Ionesco. Melancolia lui Ionesco se confundă cu nefericirea de a se simți „pierdut în lumea asta sortită morții”. Printre altele, alcoolul este considerat un remediu împotriva melancoliei și a spaimei patologice. Iată câteva „fărâme” din jurnalul intim al dramaturgului, în care „uitarea de sine” este provocată de pierderea memoriei, provocată la rândul ei de beția alcoolică:

„N-am știut să uit de mine. Ca să uit de mine, ar fi trebuit să uit nu numai de propria mea moarte, ci să uit totodată că cei pe care îi iubim mor și că lumea are un sfârșit. Ideea de sfârșit mă înspăimântă și mă scoate din minți. Cu-adevărat fericit n-am fost decât când eram beat. Din păcate, alcoolul ucide memoria, și n-am păstrat din euforiile mele decât niște amintiri încețoșate”; sau: „Fericit nu eram decât beat. Din păcate, a doua zi uitam aproape tot, nu mai aveam habar din ce fusese făcut acel soi de

fericire”; sau: „Frica asta cumplită, panica asta. La căderea nopții, năvălește peste mine. Doresc singurătatea, nu o pot suporta […]. Băutura îmi lipsește. Un pahar e de-ajuns ca frica să dispară” (276, pp. 19, 41-42, 60, 75, 102-103, 110, 132). Scris într-o clinică de psihiatrie din Elveția, ultimul pasaj pare să fi ieșit din mantaua melancolicului Bacovia: „Singur, singur singur.../ Vreme de beție –/ I-auzi cum mai plouă,/ Ce melancolie!” (poezia *Rar*, 1906) (571, p. 34).

Imaginând un pseudojurnal post-mortem ținut, chipurile, de Eugène Ionesco însuși, eseistul Adrian Mihalache îl face pe dramaturg să-și rememoreze spaima de moarte și remediile care o „anesteziau”: „Mie, alcoolul și tutunul mi-au anesteziat, măcar pe moment, angoasa în fața morții” (277).

De fapt, nu trebuie să căutăm prea departe. Ionesco se auto-diagnostichează chiar în piesele sale. Câteva replici din *Rinocerii*, de pildă, spun mai multe despre autor decât o întreagă fișă psihiatrică. Publicată în 1959, piesa îl are ca protagonist pe Bérenger – un *alter ego* al dramaturgului:

> JEAN: Ai văzut ce va să zică băutura: nu mai ești stăpân pe mișcările tale, nu mai ai forță-n mâini, ești amețit, năuc. Îți sapi singur groapa, prietene, te pierzi complet.
>
> BÉRENGER: Nu-mi place alcoolul cine știe ce. Și totuși, dacă nu beau, nu merge. E ca și când mi-ar fi frică – așa că beau ca să-mi dispară frica.
>
> JEAN: Frică de ce?
>
> BÉRENGER: Nu prea știu bine de ce. Nu mă simt în largul meu în viață, printre oameni, și-atunci trag câte un pahar. Asta mă calmează, mă face să uit.
>
> JEAN: Uiți de tine.
>
> BÉRENGER: Sunt foarte obosit. Sunt obosit de ani și ani de zile. Mi-e greu să-mi trag trupul pe propriile-mi picioare...
>
> JEAN: Asta-i neurastenie alcoolică. Melancolia băutorului de vin (412).

*
* *

Este greu de crezut că Eugène Ionesco, având probleme depresive și trecând prin câteva clinici de profil, nu a fost tratat cu preparate farmaceutice psihoactive. Așa cum am văzut, în

aprilie 1964, Emil Cioran își nota în jurnal faptul că prietenul său „X” (foarte probabil Eugène Ionesco, pe care îl proteja nenumindu-l) era în „degringoladă”, plângându-i-se că un doctor psihiatru „i-a recomandat stupefiante ce-i dau o stare de euforie, urmată de crize de depresie”. Cioran i-a replicat că stupefiantele („fericire cumpărată”) „nu fac două parale” și că un psihiatru „nu va reuși niciodată” să-l vindece (225, p. 245).

Este clar că Cioran ura visceral azilurile psihiatrice și pe „doctorii jalnici” care bântuiau pe culoarele lor. Nu și Eugène Ionesco. Internarea într-un astfel de stabiliment era pentru el plăcuta abandonare într-un spațiu în care se simțea complet golit de responsabilitate. „Mi-ar place să trăiesc toată viața într-o clinică – își notează dramaturgul –, într-o cameră luminoasă, curată, de clinică. Din moment ce tot suntem în închisoare mi-ar place măcar să mi-o aleg pe asta.” Elogiul adus părintelui psihiatriei este și el simptomatic. Pentru Eugène Ionesco, Sigmund Freud a fost un „alt mare evreu”, un „mare rabin, din cea mai pură tradiție a rabinilor”, un „doctor de suflete” care „a vrut să exorcizeze ura” (276, pp. 96, 100).

Dar despre ce fel de „stupefiante” putea fi vorba în cazul lui Ionesco? Ce remedii psihotrope i-au fost recomandate? Unele date transpar chiar din „jurnalul oniric” pe care l-a ținut dramaturgul. Iată un vis din acea epocă (mijlocul anilor ’60), când Eugène Ionesco era internat într-o clinică psihiatrică și se plângea că îi lipsește alcoolul cu care ar putea să-și atenueze traumele provocate de spaime. În vis, Eugène Ionesco ajunge la un birt în care cere „ceva de băut”. „Nu pot să vă dau de băut – spune cârciumarul din vis – decât dacă îmi prezentați certificatul dumneavoastră de sănătate mintală. […] Se pare că sunteți nebun, vi s-au făcut injecții, sunteți drogat.” „Injecțiile acelea mi le-a făcut un doctor – explică Eugène Ionesco în vis – ca să dea la cap spaimei.” Dar nu reușește să-l convingă pe cârciumarul din vis, așa că pleacă la un alt birt, unde comandă același lucru: băutură. „Aștept zadarnic, aștept și visul se sfârșește în așteptarea asta.” Dimineața, dramaturgul îi povestește visul rezumat mai sus psihiatrului din clinica în care era internat (probabil doctorului care i-a prescris „drogurile”). Este profund nemulțumit de explicația simplist freudiană dată de psihiatru și ajunge la concluzia că visele lui sunt de fapt reflectări foarte directe, nesublimate, ale realității. În

aceste condiții, este rezonabil să bănuim că lui Eugène Ionesco i-au fost într-adevăr prescrise injecții cu medicamente psihotrope, menite – cum spune el – „să dea la cap spaimei” (276, pp. 64-65).

Într-o recentă evocare a relației sale de prietenie cu Eugène Ionesco, scriitorul și psihiatrul Ion Vianu vorbește despre „sensibilitatea mereu rănită” a dramaturgului, despre „tentativele pe care le făcea de-a se proteja: prin visare, dar și prin recursul la paradisurile artificiale. Cred că acesta a fost mecanismul lui psihologic fundamental” (394).

Undeva, în *Jurnal în fărâme*, ținut până în anul 1967, Ionesco notează următoarele în privința modului cum își percepe propriul corp: „Am avut întotdeauna o proastă cenestezie: nu mi-e bine în pielea mea. De unde și nevoia de euforizante sau de băutură…”. Ne putem întreba din nou: despre ce „euforizante”, „medicații”, „injecții” și „droguri” ar putea fi vorba? În afară de alcool, despre ce „recurs la paradisuri artificiale” amintește Ion Vianu? Eugène Ionesco a fost discret în această privință.

Există totuși în jurnal un pasaj care, fie și parțial, îl trădează pe diarist. El notează acolo despre stări de „euforie”, dar nu ca urmare a ciclotimiei, ci provocate de „alte medicații” care îl „descarcă de toxine [psihice]”. Iată pasajul *in extenso*: „Când și când, [simt] o oarecare euforie. Datorată cui? Singurătății, regimului alimentar strict și altor medicații care fac ca organismul meu să se descarce de toxine? Faptului că mă descarc de toxine scriindu-le, adică azvârlindu-le afară din mine? Să fie pur și simplu isidonul pe care-l iau de vreo zece zile și al cărui efect trebuie că începe să se simtă? Cu toate astea, noaptea trecută, ieri-seară și până azi-dimineață, eram prăbușit, în plină disperare. Se pare că vântul rău de la Zürich provoacă astfel de deprimări; pesemne că există și vânturi euforice. Nu filosofia ne vindecă sau ne îmbolnăvește. Suntem la cheremul vânturilor” (276, pp. 36, 83).

Nu există un medicament numit *Isidon*. Eugène Ionesco (sau cel care i-a transcris jurnalul) a notat incorect numele remediului. Este vorba, de fapt, despre *Insidon* – un produs al industriei farmaceutice germane, un antidepresiv menit să vindece bolile „insidioase” (de aici numele medicamentului), care apar fără simptome, din categoria *Generalized Anxiety Disorder* (GAD), cum este melancolia. Un alt nume comercial al acestui preparat anxiolitic este *Opipramol*. I s-a dat acest nume pentru că este un

opioid. În termeni farmaceutici, *opioid* nu este un medicament care conține opium sau care provine din el (cu alte cuvinte, nu este nici un *opiat*, nici un *opiaceu*), ci este un narcotic sintetic al cărui efect seamănă cu cel al opiumului.



71. Guașă de Eugène Ionesco, St. Gallen, Elveția, cca 1980-1988. Colecția Colegiului Noua Europă, București

După cum am văzut, starea lui Eugène Ionesco nu s-a îmbunătățit nici peste 12 ani, la sfârșitul anilor ’70. Eugen este „foarte nefericit” – îi scria Emil Cioran lui Arșavir Acterian în 1979 –, fiind „veșnic pândit de crize depresive” (174, p. 236). Evident, în cazul lui Ionesco a fost vorba de o depresie cu valențe creative din punct de vedere literar. „Tot ce am scris – i se confesa dramaturgul lui Ion Vianu – este visat în timpul crizelor depresive și elaborat atunci când îmi reveneam din boală.” „S-ar putea dezvolta acest subiect – comentează Ion Vianu –, asupra funcției

depresiei de-a slobozi conținuturile inconștiente care vor căpăta formă și organizare în intervalele când luciditatea și sănătatea prevalează. Acest sistem pulsatil, în care suferința și energia alternează și se întregesc, este evident la Ionesco” (394). „De ce tu ești vesel și scrii texte triste – îl întreba Ionesco pe Cioran –, iar eu sunt trist și scriu piese vesele?”

La bătrânețe, în perioada 1980-1988, Eugène Ionesco a fost invitat de doi colecționari de artă elvețieni, Franz Larese și Jürg Janett, să-și petreacă verile la St. Gallen, un orășel la est de Zürich. Acolo, într-un atelier pus la dispoziția sa, Ionesco practica picto-psihiatrie (pentru dezalcoolizare?), după cum declară cei doi colecționari. Era vorba de ședințe de picto-psihiatrie neinstituționalizate, cum îmi precizează Ion Vianu, care l-a vizitat în acei ani pe dramaturg la St. Gallen și l-a văzut pictând în atelier. Această metodă de diagnosticare și tratament psihiatric a avut succes în epocă, mai ales în Elveția, țara lui C.G. Jung. În patrimoniul fundației din St. Gallen, *Larese und Janett Stiftung*, au rămas zeci de lucrări de artă (litografii și guașe) realizate de Eugène Ionesco. În 2003 acestea au fost donate, unele *Muzeului de Artă* din Basel, iar altele *Colegiului Noua Europă* din București. Aceste surprinzătoare tablouri, semnate de Eugène Ionesco în anii ’80, pot fi vizionate la sediul *NEC*, din strada Plantelor nr. 21. Îi mulțumesc lui Andrei Pleșu, rectorul *Colegiului Noua Europă*, pentru că mi-a oferit aceste prețioase informații.

„Ravagiile alcoolismului”

În anul 2008 am publicat mai multe articole în revista *22* cu tema „Scriitorii români și narcoticele” (8). Am făcut-o și pentru a testa reacția „pieței culturale” față de acest subiect delicat înainte de publicarea primei ediții a prezentei cărți. Câțiva scriitori și publiciști au avut amabilitatea să-mi comenteze articolele sau să-mi solicite interviuri lămuritoare (278). Dintre ei, Ștefan Agopian (într-un articol intitulat jucăuș „Scriitori în eteritate”) s-a oprit mai ales la relația scriitorilor români cu alcoolul. „După instalarea comuniștilor la putere, în 1948 – scrie Agopian –, scriitorii n-au mai avut acces la droguri, dar au abuzat de un stimulent mai puțin subtil, alcoolul. Din cauza abuzului de alcool, nu puțini scriitori au murit tineri

sau relativ tineri. Labiș a murit din cauză că, beat fiind, a alunecat între tramvaiul în care voia să se urce și rigolă. Prozatorul Nicolae Velea era într-o noapte [30-31 ianuarie 1987] atât de beat încât a adormit în zăpadă și a murit degerat" (279). Într-o carte recent apărută (*Scriitor în comunism*, Polirom, Iași, 2013), Agopian a mărit lista: Ion Drăgănoiu („a murit în 2003, la 60 de ani, din cauza alcoolului"), Fănuș Neagu („nu mai bea din cauză că era foarte bolnav"), Constantin Chiriță („fusese un mare băutor"), Gabriela Negreanu („a băut prea mult, ea nefiind băutoare, [și] s-a sinucis în 1995, aruncându-se de pe blocul în care locuia. Avea 49 de ani"), Ion Băieșu („alcoolul a pus hotărât umărul la moartea lui"), Maria-Luiza Cristescu („o prozatoare azi complet uitată, a murit în 2002 din cauza abuzului de alcool"), Aurel Covaci („la moartea lui a avut și alcoolul un cuvânt de spus"), Mariana Marin („a murit prematur în 2003, la numai 47 de ani, tot din cauza alcoolului") (687). Într-o recenzie la prima ediție a prezentei cărți, prozatorul Cristian Teodorescu a mai adăugat câțiva scriitori la lista respectivă: „Nichita Stănescu și Virgil Mazilescu răpuneau zilnic cel puțin patru jumătăți de vodcă pentru a vedea lumea în roz. La categoria mari fumători și cafegii înrăiți, doi clasici: Rebreanu și Arghezi" (540).

La rândul său, Bogdan Ghiu a întocmit și el o listă scurtă a poeților bețivi din literatura română contemporană. „Mari poeți – mari băutori", cum îi definește scriitorul optzecist. Ar fi vorba despre Mircea Ivănescu, Virgil Mazilescu, Nichita Stănescu, Mariana (Madi) Marin. „Trecută prin suferințe psihice teribile, incapabilă să-și câștige existența, subminată de alcoolism, Madi [Marin] își desăvârșea opera de sinucidere conștientă", a conchis de curând Mircea Cărtărescu, colegul ei de generație (551). Pe lângă Nichita Stănescu, Matei Călinescu l-a numit printre poeții alcoolici și pe Grigore Hagiu. Acesta din urmă „se alcooliza și el sinucigaș, cu bani luați pe poemele în care celebra Partidul [Comunist Român] cu ocazia aproape oricărei sărbători oficiale, deși el continua să scrie în paralel poeme de altă factură, cu un suflu tragic și adesea cu tăișuri critice ascunse" (568, p. 336). În ultimul său volum de poezie, *cartea Alcool* (2010), Ion Mureșan îi numește din nou, printre „cei aleși/ ce au băut în capul nostru până-au crăpat", pe Virgil Mazilescu, Nichita Stănescu și Mariana Marin. La care îi

adaugă, din altă epocă, pe Ady Endre și pe George Bacovia. Acesta din urmă își căuta strămoși venerabili, scriitori narcomani sau alcoolici, precum Edgar Allan Poe și Paul Verlaine:

Ca Edgar Poe, mă reîntorc spre casă,
Ori ca Verlaine, topit de băutură –
Și-n noaptea asta de nimic nu-mi pasă.
Apoi, cu pași de-o nostimă măsură,
Prin întunerec bâjbâiesc prin casă,
Și cad, recad, și nu mai tac din gură.
(*Sonet*, 1907) (571, p. 16)

Nominalizarea de către Bogdan Ghiu a poeților „mari băutori” a apărut într-un volum colectiv despre „primele beții” ale scriitorilor (410, pp. 64-65). Puțini autori însă s-au gândit să scrie o carte despre „ultimele beții” ale scriitorilor, cele care le-au fost fatale.

*
*   *

Alcoolismul comunist vs *narcomania capitalistă.* Alcoolul, continuă Bogdan Ghiu, este un drog menit să îi protejeze pe oameni de drogurile ideologice (comunism, capitalism), mult mai periculoase. Beția alcoolică ar fi o intoxicare benignă, auto-provocată „împotriva Marii Otrăviri politice”. „De ce trebuie să bem?”, se întreabă Ghiu. „Ca să nu ne lăsăm otrăviți de drogurile artificiale, ucigătoare, ale ideologiei, ale economiei. Să ne «îmbătăm» farmaceutic, terapeutic, filosofic, contrapolitic, ca să nu ne lăsăm *îmbătați* nici măcar cu *apă rece*, ci cu idei false: ieri despre comunism și în numele comunismului, azi despre capitalism și în numele capitalismului” (410, p. 68).

Vasile Ernu – cel „născut în URSS” (53) – are pe această temă o abordare ironică similară, dar ceva mai nuanțată. După părerea lui, „starea de beție este cea mai specifică «stare» a politicii de tip dictatorial, de tip comunist”. Alcoolul este văzut ca un mijloc de supraviețuire fizică și psihică, un refugiu în fața invaziei opresive a politicului și a economicului, o formă de *de-conectare* (în sensul etimologic al termenului). Formulei consacrate pentru traversarea

„deșertului comunist", *rezistența prin cultură* (522), i-aș putea adăuga alta, mai populară: *rezistența prin băutură.* Tratată sau nu cu alcool, această maladie psihică a primit în „psihiatria de inspirație sovietică" un nume specific: *neurastenie* (sau *nevroză astenică*), „boala lipsei de motivație". „Neurastenia – afirmă dr. Ion Vianu – nu era numai o noțiune vehiculată de psihiatrii sovietici. Era chiar o boală sovietică. [...] Întregul lagăr [socialist] se înfățișa ca o «bolniță» de neurastenici" (369, p. 27).

Pentru perioada de tranziție, spune Ernu, „«starea politică» nu este beția, ci mahmureala" (389, p. 249). Vorba lui Anton Pann: „Supărați de mahmurluc" (*Îndreptătorul bețivilor*, 1832). Însă alcoolismul și mahmureala – își continuă Ernu tratarea ideo-logico-pamfletară a beției – pot fi specifice nu numai comunismului, ci și capitalismului primitiv. „Mai ales capitalismului în forme incipiente, celui sălbatic și celui industrial." Supraviețuirea prin alcool nu rimează însă cu „capitalismul avansat, cel care se bazează pe speculații financiare, tehnologie de vârf și societatea spectacolului instalat de mass-media postindustriale. Aici [...] alcoolul nu mai poate avea nici un efect, este contraproductiv, singurele substanțe cu adevărat salvatoare sunt drogurile de tot felul și mai ales cele avansate". „Singura formă de a rezista în fața unei societăți cu un grad atât de ridicat de artificialitate – conchide Vasile Ernu – este de a-i răspunde cu o substanță la fel de artificială și halucinogenă. Cu cât societatea este mai artificială, cu atât drogurile vor fi mai puternice și mai artificiale" (389, pp. 266-267). Criticul Costi Rogozanu polarizează similar fenomenele socio-politice specifice istoriei noastre recente: „Adevăratul război rece s-a dat între contracultura eliberării halucinogene și sexuale și cultura macho-cosmonautică bine conservată în tărie. [...] Alcoolul avea în plus o esență militaristă, de inițiere, macho până la Dumnezeu". După ce a stabilit această ecuație bipolară, Rogozanu face apologia alcoolului „comunist", în dauna substanțelor halucinogene „capitaliste" (664).

După cum se vede, citirea în cheie politică a toxicomaniilor nu este un fapt neuzual. În recenta sa carte autobiografică (*Amor intellectualis*, 2010), Ion Vianu rememorează vârsta primei tinereți și rebelele intoxicații cu alcool practicate de el și prietenii săi. Perioada adolescenței autorului, sfârșitul anilor '40, se suprapune instaurării brutale a comunismului în România. Din această

perspectivă, Ion Vianu își aduce aminte de un lider comunist francez (întâlnit de el mai târziu) care punea alcoolul în opoziție ideologică cu drogurile stupefiante: „Alcoolul, spunea responsabilul de partid [comunist], e drog revoluționar. Muncitorii se adună la cârciumă, beau și se înverșunează mutual împotriva orânduirii crude și nedrepte. Drogurile celelalte sunt conservatoare, fac jocul capitalismului: drogatul cu hașiș sau heroină se ascunde în sine, în reveriile lui, este pierdut pentru revoluție”. „Pot să confirm această teorie”, comentează ironic Ion Vianu, „numai că noi [bând alcool] nu deveneam revoluționari, ci, conform clasificării oficiale, contrarevoluționari. Eram într-o negație deplină a acelei vremi de teroare” (559, p. 75).

Comentându-și într-un interviu propria carte, Ion Vianu adaugă: „În generația tatălui meu [= Tudor Vianu (1898-1964)] s-a fumat catastrofic, sinucigaș. Dar alcoolismul la intelectuali era rar. Abia în generația următoare, alcoolul a devenit o forță distructivă printre poeți, scriitori. Impresia mea este că a fost o strategie a puterii [comuniste]: alcoolul generează nevoia de bani (de unde necesitatea continuă a subvențiilor de stat) și moleșește, slăbește caracterul, capacitatea de-a rezista. Alcoolul este complicele regimurilor comuniste” (590).

*
* *

Revenind la tema „scriitorii români și alcoolul”, ar trebui să-l invocăm pe Anton Pann, care – în *Povestea vorbii* (1847) și în *Îndreptătorul bețivilor* (1832) – a încercat să treacă în revistă „numirile bețivilor și toate faptele care curg din beție”:

> [Bubosul Strugur...]
> Bătăios, zburdalnic dintr-a sa natură,
> Supăra pe toate prea fără măsură,
> Îi plăcea să-și bată joc de fiecare,
> Amețea o lume ca cu fermecare (432, p. 88).

Sau să-l îngânăm pe Păstorel Teodoreanu, care în 1935 – îngrijindu-și la Karlsbad ciroza hepatică (boală a alcoolicilor) – își compunea preventiv epitaful:

Aici zace Păstorel,
Suflet bun și spirit fin.
Dacă treceți pe la el,
Nu-l treziți, că cere vin! (281)

Am putea, de asemenea, să cântăm, pe ritm de *blues*, ultima strofă din poemul lui Emil Brumaru intitulat *Ravagiile alcoolismului* sau *Dezintoxicările lui Julian Ospitalierul* (1998):

Și astfel toți cei mai de sus
Făceau cu alcool abuz
În insula Santa Cruz:
Blues! (280).

Dar poate că adevăratul scriitor român care a acordat vinului prestigiul de elixir euforizant și psihedelic a fost N.D. Cocea, în romanul *Vinul de viață lungă*, publicat în 1931. Acțiunea se petrece în Moldova, la Cotnari, pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Tânărul boier Manole se culcă cu roaba țigancă Rada împotriva dorinței sale. Am comentat cu alt prilej acest „drept" al boierilor români asupra roabelor țigănci în secolele XVIII-XIX (588). În romanul lui N.D. Cocea, dezvirginarea se produce într-un spațiu neconvențional: în crama pustie de la podgorie, într-o „călcătoare", adică într-un butoi uriaș, plin cu ciorchini, în care se „calcă" strugurii. Acolo se produce „divina agonie a fecioarei rănite". Amestecul straniu de zeamă de struguri, de sânge himenal, de lichid seminal și de sudoare erotică va produce prin fermentare un adevărat elixir, „vinul de viață lungă", băutura de taină a longevității de care va beneficia conu' Manole. O licoare cu proprietăți energizante, euforizante, stupefiante și psihedelice: „Parfumul vinului, nu vinul, îmi pătrundea până'n fundul sufletului. Îmi ușura trupul. Vedeam limpede, parcă n'aș fi văzut numai cu ochii, ci cu fruntea, cu urechile, cu vârful degetelor. Nu eram beat. [...] Pluteam într'un fel de beatitudine infinită. Și cu toate astea, contrast admirabil, simțeam cum se ridică în mine valuri de sănătate, de exuberanță, de tinereță" (589).

Studiind viața privată a universitarilor români, Lucian Năstasă vorbește despre vicii „precum beția, consumul de droguri etc." și despre „consumatori de halucinogene, de alcool". În cartea sa

apar mai ales intelectuali umaniști cu pasiuni bahice, care încearcă să-și potențeze creativitatea literară cu ajutorul băuturii. „Pentru mine – îi scria Duiliu Zamfirescu lui Titu Maiorescu în 1899 – excitațiunea în genere și în particular excitațiunea alcoolică, la temperamente nervoase, devine o putere creatoare, prin faptul că conștiința prinde adâncul detaliilor, iar fantezia le colorează într-un mod particular” (534, pp. 68, 215, 237-239). Cu un secol înainte, Ion Budai-Deleanu formulase mai plastic aceeași idee, referindu-se la Homer: „Iar’ de vin când bea câte-un pahar/ Să-împlea-îndată de-a muselor har” (*Țiganiada* X, 8).

Alcoolul a jucat un rol important în viața multor scriitori români. Dar a jucat un rol și în modul în care au murit unii dintre ei. Ca să nu mai vorbesc de modul în care băutura a influențat opera atâtor scriitori, artiști plastici și actori români. „O fi studiat oare vreun savant rus rolul alcoolului în edificarea marii literaturi ruse?” Această întrebare retorică, pusă de Bedros Horasangian (în nuvela *Natașa*, 2009), poate fi pusă și în ceea ce privește literatura română. Totuși, o „istorie literară a vinului” în România a fost de curând publicată de Răzvan Voncu (657). Vezi și conferința „Literatură și vin”, ținută de Dan C. Mihăilescu, pe 22 august 2013, la Librăria Humanitas-Kretzulescu din București.

Comentând volumul de poeme „etilice” semnat de Radu Vancu (*Monstrul fericit*, Cartier, Chișinău, 2009) și cel de „poeme de îngeri și cârciumi” semnat de Ion Mureșan (*cartea Alcool*, Charmides, Bistrița, 2010) și amintind de studiul rămas inedit al lui Sorin Stoica privind „mitul poetului bețiv”, Paul Cernat conchide: „Nimeni nu a realizat la noi, până acum, o monografie poematică a alcoolului, filtrată prin experiența biografică de băutor și cu bibliografia literară de rigoare...” (382).

De curând, Mircea Mihăieș a încercat să destructureze clișeul referitor la „scriitorul (mai ales poetul) bețiv”. „În mod nedrept – scrie Mihăieș –, ideea creației (îndeosebi a celei poetice) e legată de îngurgitarea permanentă și vinovată a mari cantități de alcool. Cu alte cuvinte, scriitorul e acea persoană care își petrece vremea consumând spirtoase și făcând să sune din coadă cuvintele... Mă ridic împotriva acestei prejudecăți [...]” (687). Dacă aș deschide aici acest dosar bahico-literar, ar trebui să scriu nu o carte, ci un raft de cărți. Închei deci în scurt acest capitol.

Nu înainte de a-l cita pe Mircea Cărtărescu cu un text sarcastic despre mulți scriitori alcoolici: „De obicei, autorii se-apucă de băut când nu mai pot scrie, din disperare și voință suicidară. Se-ntâmplă că ei devin cu adevărat cunoscuți după ce s-au oprit de mult din scrisul creativ, așa că publicu-i identifică, greșit, cu mari autori bețivi. Când, de fapt, sunt foști autori, mari bețivi" (585, p. 53). Apare și aici teoria cvasi-obsesivă a prozatorului că principalul rol al alcoolului și al celorlalte substanțe psihotrope este acela de a biciui imaginația scriitorilor și artiștilor. „În tot ce scriu în ultimul timp, folosesc ductul frugal al depresivilor – își notează Cărtărescu în jurnal în vara anului 2010. Cuvintele «scoase cu cleștele», seci, retractile ca niște animale care nu se dau scoase din cușcă. Scriu denotativ, în fraze scurte, răzui efectiv interiorul țestei mele ca să produc puțină substanță. E motivul pentru care nu pot acum începe un roman. Îmi trebuie euforizante…" (585, p. 588).

10. Istorici ai religiilor. De la Eliade la Culianu

Eliade în România anilor '20: „Artiștii și hașișul"

În octombrie 1944, aflat la Córdoba la un congres, Mircea Eliade a refuzat invitația unor colegi spanioli, care îl îmbiau să bea vin ca să intre în „vervă nebună". „Adevărul e – își nota Eliade în jurnal cu acel prilej – că eu mă pot «griza» și cu un pahar de sifon. Verva și chiar beția mea n-au nimic a face cu alcoolul. Mi-e suficientă noaptea, luna, câmpul, femeia sau orice altceva *viu*" (77, p. 260). Beție spirituală. *Sobria ebrietas*, în termenii lui Philon din Alexandria. Dar relația lui Mircea Eliade cu substanțele psihotrope este mult mai complexă. Iată câteva coordonate.

Adolescentul Eliade era interesat, de pildă, de modul în care inspirația și creativitatea literar-artistică sunt influențate de consumul de cafeină. Exemplul clasic analizat de Eliade a fost Honoré de Balzac, un scriitor „amețit de cafea", care l-a marcat pe istoricul român al religiilor. Un scriitor care punea cafeaua, tutunul și opiumul cam pe același plan narcotic: „sunt trei agenți care provoacă excitații asemănătoare" (Balzac, *Trâité des excitants modernes*, 1831) (442, p. 163). Într-un articol intitulat „Ciudățenii și anecdote din viața lui Balzac" (*Știu-tot*, nr. 13, noiembrie 1925), scris la vârsta de doar optsprezece ani, Mircea Eliade descrie cafeinomania prozatorului francez în următorii termeni:

> [Balzac] lucra până la prânz, fără întrerupere, zvârlind foile scrise pe podea și înghițind la răstimpuri scurte cești de cafea mari. [...] Balzac lucra inspirat de cafea, și se grăbea la scris. Descifrarea foilor sale era un adevărat chin [...]. Cafeaua pe care o înghițea zilnic în cantități spăimântătoare îi alunga somnul și îl încorda la muncă. Balzac scria anevoie; când însă venea „inspirația" nu se mai oprea ceasuri întregi. În odaia în care lucra, fumul mașinei pentru cafea era atât de des,

> încât nu se mai distingeau obiectele. Balzac ajunsese nervos și foarte sensibil din pricina cafelei. Când lucra mult, avea ochii adânciți în orbite, cearcăne negre prelungite până la coada ochiului, pleoapele întunecate și luciul cristalinului stins. Părea un vizionar, un halucinat. Pe stradă se lovea de trecători, convorbea în gura mare cu personagiile sale… (45, pp. 329-330).

Voi mai reveni la cafeinomania lui Balzac, dar anume în acest context eroul principal nu este scriitorul francez, ci adolescentul Eliade. De aceea am dat acest citat *in extenso*. Este interesant de observat abilitatea lui Mircea Eliade, la doar optsprezece ani, de a identifica și compune cu exactitate portretul unui narcoman sadea. Dar și de a intui modul cum funcționează mecanismul inspirației narcotice. Aceasta cu atât mai mult cu cât narcoticul în discuție este „banala" cafea, domestică și cotidiană, care de regulă nu era atunci (cum nu este nici astăzi) considerată a fi un drog autentic.

Pe atunci, în prima jumătate a anilor '20, elevul de liceu Eliade era preocupat nu numai să citească toate cărțile scrise de Balzac, dar era angajat și într-o adevărată „luptă împotriva somnului", în cadrul căreia cafeaua juca un rol foarte important (248, p. 19; 662, p. 73). Autoizolat în mansarda sa, adolescentul miop căuta starea de „inspirație" fără de care simțea că nu poate să scrie primele sale povestiri fantastice. Surmenat de nesomn și de abuzul de cafea, nu e de mirare că foarte tânărul Eliade resimțea „inspirația" literară ca pe o stare foarte intensă de „narcoză", de „beatitudine anevoie de suportat": „Nu puteam scrie bine decât dacă eram «inspirat». Și știam ce înseamnă asta: era ca un fel de narcoză plăcută, pe care o simțeam cum pătrunde în toată ființa mea, până ce rămâneam cu privirile pironite asupra unui obiect, sau unui punct pe peretele din față, clipe sau minute fără număr, dar care treceau fără să le simt durata: simțeam doar cum mă strămut într-un alt spațiu, undeva aproape de mine, chiar în fața mea, spațiul în care se desfășurau întâmplările pe care aveam să le povestesc. Știam acum, din experiență, că nu trebuie să încep a scrie decât după ce reveria aceasta atinge o intensitate și o beatitudine anevoie de suportat" (662, p. 58).

Cu un an și jumătate înainte de scrierea articolul privind narcomania lui Balzac, la vârsta fragedă de numai șaptesprezece ani (în martie 1924), sub pseudonimul Silviu Nicoară, Mircea

Eliade publicase deja un articol foarte îndrăzneț, „Artiștii și hașișul". El explica de ce mulți artiști și scriitori (Gérard de Nerval, Alexandre Dumas-tatăl, Théophile Gautier, Charles Baudelaire etc.) au apelat în secolul al XIX-lea la intoxicarea cu hașiș: anume pentru a-și spori creativitatea și mobilitatea intelectuală. Despre efectele provocate de „pilulele de hașiș" adolescentul Eliade aflase pentru prima oară din romanul lui Alexandre Dumas-tatăl *Contele de Monte-Cristo*, pe care îl citise pe la vârsta de 10 ani, prin 1917. „Luat în infimă cantitate – scria foarte tânărul Eliade, citându-l pe doctorul Charles Richet (Premiul Nobel pentru medicină în 1913) –, [hașișul] dezgheață mintea făcând-o aptă lucrurilor grele de priceput și mai dă și o continuitate uimitoare ideilor." Sub protecția pseudonimului, adolescentul miop conchidea că, luat în doze mari, hașișul produce stări extatice: „Sufletul ți se deslipește în acel moment de trup și ți se pare că te afunzi în eter" (*Ziarul științelor populare și al călătoriilor*, 1924) (45, pp. 163-164).

Tot atunci, în martie 1924, liceanul Mircea Eliade recenza cu entuziasm în *Universul literar* „romanul fantastico-umoristic" *Erewhon*, publicat de Samuel Butler în 1872 (45, pp. 156-157). Titlul romanului este o anagramă a cuvântului englezesc *nowhere* („nicăieri"), cu trimitere la *utopia* („loc care nu există") a lui Thomas Morus. Oamenii din acest ținut utopic își tratează „toate bolile capului" cu opiacee (44, p. 155).

Pe Mircea Eliade l-au interesat în adolescență și fenomenele de *sinestezie* (asocieri între diverse senzații), mai ales cele de *audiție colorată*, stări provocate de regulă de intoxicarea cu substanțe psihotrope. Pe la optsprezece ani el semna, cu pseudonimul M. Gheorghe, un eseu intitulat „Culoarea sunetelor" (*Știu-tot*, nr. 14, decembrie 1925). Tânărul Eliade vorbea în articol despre acest fenomen „din domeniul psihiatriei", și anume despre „legătura dintre diferite simțiri omenești, în special *culoarea sunetelor*" (45, p. 345).

*

* *

Într-un capitol anterior (intitulat „Savanți. Experimente narco-psihiatrice") am făcut unele asocieri între nuvelele fantastice scrise de Mircea Eliade (*La țigănci*, *Un om mare*, *Dayan* ș.a.) și trăirile

psihedelice provocate de narcotice. M-am referit mai ales la experiențele cu substanțe stupefiante (suc de măselariță, mescalină) efectuate pe ei înșiși de doctorul Nicolae Leon (1929), de psihiatrul Eduard Pamfil (1940), de scriitorul Aldous Huxley (1953) sau la experimente provocate altora de neurologul Gh. Marinescu (1932-1933). Nu voi reveni acum asupra acestui subiect, dar el este departe de a fi epuizat. Voi spune doar că tânărul Eliade l-a cunoscut pe Gheorghe Marinescu în 1926, când l-a invitat pe doctorul neurolog să colaboreze la *Revista universitară* cu un articol despre ocultism și „fakirism" (620), manifestări foarte la modă în epocă (621). Chiar în acea perioadă dr. Marinescu era extrem de interesat de experimentele privind „beția mescalinică" efectuate de doctorul german Kurt Beringer (258), experimente pe care doctorul român le va repeta curând la București, la începutul anilor '30.

Comentând un pasaj ambiguu dintr-o pagină de jurnal semnată de Mircea Eliade, Matei Călinescu se întreba dacă nu cumva istoricul religiilor se referea „la o posibilă experiență cu droguri făcută [de Eliade] înainte de Huxley" (249, p. 73). Matei Călinescu nu a dat vreun răspuns la această întrebare, altfel perfect legitimă. Răspunsul este afirmativ.

Eliade în India: Opium și canabis

În primăvara anului 1929 Eliade avea douăzeci și doi de ani și locuia la Calcutta, în pensiunea doamnei Gwyn Perris din Ripon Street nr. 82. Într-o pagină din *Memorii* referitoare la acea perioadă, Eliade scrie: „a fost o săptămână ciudată, în care am întâlnit tot felul de necunoscuți și necunoscute [...]. O dată, cu un asemenea grup, am intrat într-o casă din *China Town*, unde se putea fuma opium pe o sumă modestă. Am descoperit că chiar și dl Perris își îngăduia la răstimpuri o asemenea fantezie. [...] Ne întorceam acasă spre dimineață. În mașină, una din fete [...] îmi atrăgea din nou atenția să nu cumva să spun unde am fost, să spun doar că am petrecut cu prietenii într-un bar din *China Town*. Amintirile mele erau, de altfel, destul de tulburi. Nu puteam distinge întotdeauna ceea ce mi se întâmplase cu adevărat de ceea ce îmi închipuiam [...]. Eram istovit, îmi simțeam capul greu, pleoapele grele, ca de

plumb. [...] Încercam să le conving [pe gazde] că oboseala se datora unui pahar de whisky băut pe nerăsuflate. Poate era adevărat, dar asta nu explica starea de semiinconștiență și fantezie în care mă aflam aproape tot timpul. Simțeam că se întâmplase ceva cu mine, dar nu izbuteam să-mi amintesc exact ce" (283, p. 183).

Din textul de mai sus se subînțelege că istoricul religiilor a experimentat intoxicarea cu opium, dar faptul nu este spus în mod explicit. În monografia dedicată lui Mircea Eliade, vorbind despre acest episod, Ioan Petru Culianu rezumă „săptămâna ciudată" într-o singură frază: „Eliade participă la escapadele nocturne iresponsabile inițiate de un neamț cunoscător al cartierelor indigene [ale Calcuttei]" (284, p. 39). Mac Linscott Ricketts sugerează administrarea vreunui narcotic, dar nici el nu intră în detalii privind experiențele tânărului savant român în cartierul chinezesc din Calcutta: „Timp de o săptămână Eliade a fost năuc, amețit, pradă halucinațiilor și fanteziilor" (285, p. 384).



72. Casa din Calcutta, Ripon Street nr. 82, fosta pensiune în care a locuit Mircea Eliade în 1929 și 1931. Foto Andrei Oișteanu, 2007

Evident, la Calcutta se găsea opium nu doar în localurile din *China Town*, ci și în cartierele propriu-zis indiene. Un astfel de cvartal se afla în imediata vecinătate a cartierului anglo-indian în care locuia Mircea Eliade. În octombrie 2007 am avut prilejul să vizitez casele din Calcutta în care a locuit Eliade în perioada 1929-1931. Atât casa maestrului său, Surendranath Dasgupta (tatăl lui Maitreyi), cât și pensiunea familiei anglo-indiene Perris. „Locuiam

pe atunci în Ripon Street – scrie Eliade în nuvela sa *Nopți la Serampore* (1940) –, în partea de miazăzi a orașului, foarte aproape de cartierul pur indian. Îmi plăcea să plec de acasă îndată după cină, și rătăceam pe acele ulițe înguste, printre ziduri copleșite sub arbuști înfloriți, până ce lăsam în urmă ultimele vile anglo-indiene și pătrundeam în labirintul căsuțelor indigene, unde viața nu se întrerupe niciodată.” Eliade continuă descrierea cartierului „pur indian” apelând la memoria sa olfactivă: „mirosul de *huka* [narghilea] și fumul dulceag al opiumului se împreună cu acele neuitate miresme ale cartierelor indiene” (29, p. 310).

În privința consumului de narcotice și a experiențelor sexuale, Mircea Eliade a fost discret în memoriile scrise și publicate la maturitate, dar a fost mai sincer în jurnalul și în romanul cvasi-autobiografic scrise și publicate în tinerețe. „Autenticismul” a fost una dintre trăsăturile specifice scrisului eliadian din perioada interbelică. Adesea, bravada făcea și ea parte din rețetă. Dar și primatul „trăirii”, al experiențelor de viață în dauna celor intelectuale – un precept al filosofiei „trăiriste”, asumată de tânărul Eliade și de generația sa.

Ca atitudine filosofică existențialistă, „trăirismul” a fost promovat în anii ’30 de Nae Ionescu și de discipolii săi, dar termenul propriu-zis a fost forjat de Șerban Cioculescu, ca o traducere cvasi-ironică a termenului german *Lebensphilosophie* („filosofia trăirii”). „În numele unui «prototrăirism» (căci nu suferise încă influența lui Nae) – remarcă Ion Vianu – Eliade privilegiase, în India, fierbinți experiențe erotice [și narcotice, adaug eu – A.O.] în detrimentul trecerii doctoratului în sanscrită. Experiența intelectuală era un opiu pentru trăiriști (așa cum Marx spusese despre religie că este opiu pentru popor). Era, paradoxal, un antiintelectualism profesat de intelectuali; propunea, ca un complement al cărții, și de obicei ca o negare a ei, viața însăși, în toată violența în care se poate exprima” (559, pp. 46-47).

În jurnalul său indian (*Șantier*, 1935), Eliade descrie câteva dintre experiențele lui cu opium în perioada petrecută în India, mai ales în 1929. La începutul acelui an, abia ajuns la Calcutta, tânărul doctorand scrie despre relația *carte* vs *opium*: „Simțeam o poftă nebună să las cărțile și să fumez opium. Dar nu din pricina cărților. M-aș fi întors, apoi, la ele. Ceea ce pierdeam eu nu erau funcțiunile mele spirituale – ci semnificația lor” (286, p. 30). Cu

alte cuvinte, opiumul este perceput de tânărul savant nu ca o alternativă la studiu, ci ca un adjuvant al acestuia.

Într-o altă notă din jurnal, la sfârșitul anului 1929, Eliade relatează o scenă erotică pe care a avut-o într-o încăpere de fumat opium din *China Town*, în Calcutta. Asta după ce achitase anticipat prețul unei „pipe de opium". Prin toamna lui 1931, înainte de a pleca din India, Eliade rememorează vitejiile sale erotico-narcotice din anul 1929: „Ideea extraordinară ce mi-o făceam despre mine pentru că cinam la *Nanking*, în plin oraș chinezesc, și puteam fuma, dacă voiam, oricât opium aș fi cerut". Prin abuz, tânărul Eliade ajunge să fie dezgustat de sine însuși și de „nopțile de chefuri" fără memorie petrecute la *Nanking*: „*Orașul chinezesc* mă primea în fiecare seară, la opt. Ce Dumnezeu făceam până dimineața, nu prea știu bine. Mi-e silă grozavă de mine, mi-e silă de timpul risipit" (286, pp. 40, 145, 238). Ironia sorții face că anume în orașul chinezesc Nanking s-a semnat tratatul de încetare a primului „război al opiumului" dintre britanici și chinezi (1839-1842).

După experiențele erotico-narcotice trăite în cartierul chinezesc al Calcuttei, Eliade începe să scrie *Isabel și apele Diavolului*. Publicat în 1930, romanul a fost scris în perioada aprilie-august 1929, după experiențele amintite și cumva din cauza lor: „Ca să nu mă mai gândesc, scriam la *Isabel și apele Diavolului*", notează Eliade în *Memorii*. „Știam foarte vag subiectul. Era vorba despre unele din experiențele mele în India" (283, p. 184). Este, evident, un roman cu multe elemente autobiografice. În acest caz mă interesează anume două personaje: 1) „Doctorul", naratorul – un *alter ego* al lui Eliade navigând în „apele Diavolului"; și 2) „Miss Lucy Roth", care o întruchipa pe Stella Kramrisch (1896-1993), o cercetătoare vieneză cu vreo zece ani mai în vârstă decât Eliade, profesoară de istoria artei orientale. Mircea Eliade o cunoscuse în ianuarie 1929, la Universitatea din Calcutta, prin intermediul profesorului său Surendranath Dasgupta.

În roman, Doctorul și Lucy Roth se reîntâlnesc întâmplător la celebrul restaurant rău-famat *Nanking*. „Am petrecut [la *Nanking*] seri de frivolă și sinceră bucurie, în încăperile retrase, cu slujitori hinduși și moravuri chinezești. Cunoșteam pe patron și știam că dl Chen, *the manager*, procura celor acceptați opium sau fete din Shanghai." Pe când Lucy „iubea drogurile și vinul", Doctorului îi repugnau „viziunile izvorâte din aburi vicioși". „Un vis produs de

droguri – spunea Doctorul – e repulsiv, dezgustător. Pentru mine, opiumul, imaginația prin intoxicare sau prin exaltare senzuală sunt mistificări ordinare, încercări mediocre de a oglindi o lume pură și de a o transmite minții prin violentarea celulelor." Până la urmă, cei doi ajung la Lucy acasă (un adevărat muzeu de artă orientală), unde fumează din nou opium, de data aceasta dintr-o pipă de colecție. Fiind narcotizați, Lucy îl seduce sexual pe Doctor. „Opiumul potențează senzualitatea feminină – îi va explica ea ulterior – și suprimă pe cea a bărbaților" (116, pp. 80-96).

„Experiența narcoticelor completează tabloul senzațiilor [erotice]", a rezumat G. Călinescu acest episod epic, această „orgie senină" consumată între tânărul doctor și „domnișoara bătrână" Miss Lucy Roth – „o profesoară erudită, blazată și opiomană" (57, p. 957).

Și prietenul autorului, Mihail Sebastian, a comentat romanul *Isabel și apele Diavolului*, fiind surprins de „sinceritatea violentă a cărții lui Mircea Eliade". Povestea cărții, inclusiv „copleșitoarele orgii din casa domnișoarei Roth", poate fi considerată ca „turmentată și neverosimilă", dar de fapt – conchidea Sebastian – este „absolut posibilă" (*Cuvântul*, 31 mai 1930). Într-o altă recenzie, la ediția a doua a cărții (1932), Sebastian a fost impresionat de locul de „figură inedită" pe care îl ocupă în romanul românesc personajul Miss Roth – „un loc tulburător pentru complexitatea figurii ei morale, pentru pitorescul ei social, pentru variațiile ei sufletești" (*România literară*, 6 august 1932) (287, pp. 284-285, 289).

În fine, pentru Pompiliu Constantinescu, Doctorul, „inițiindu-se în păcatul cărnii și în evaziunea din societate, spre o singuratecă afirmare egoistă, este un donjuan luciferian, îmbibat de cazuistică, un supraom deformat, redus la intelect și sexualitate", iar Miss Roth „exprimă o atitudine de estetism d'annunzian, în care viciul și arta apar ca forme supreme ale afirmării individualiste" (*Vremea*, 3 iulie 1930) (386, pp. 230-231).

În 1985, după 55 de ani de la publicarea de către Eliade a romanului, profesorul american Mac Linscott Ricketts a intrat în legătură epistolară cu dr. Stella Kramrisch (modelul personajului cvasi-fictiv Miss Lucy Roth). Printre altele, ea i-a declarat lui Linscott Ricketts următoarele: „Never in my life did I drink alcohol or consume any narcotic drug (nor did I smoke tobacco, opium or hashish)" [„Niciodată în viața mea n-am băut alcool și n-am consumat nici un drog narcotic (nici n-am fumat tutun, opium

sau hașiș)”]. Îi mulțumesc prietenului Mac Linscott Ricketts pentru că mi-a transmis conținutul scrisorii semnate de Stella Kramrisch la 31 ianuarie 1985. Nu vom ști probabil niciodată dacă Mircea Eliade și-a lăsat imaginația romanescă să zburde în voie (cum probabil a făcut și în cazul Maitreyi), sau Stella Kramrisch a dorit peste decenii să-și apere onoarea ei de familistă.

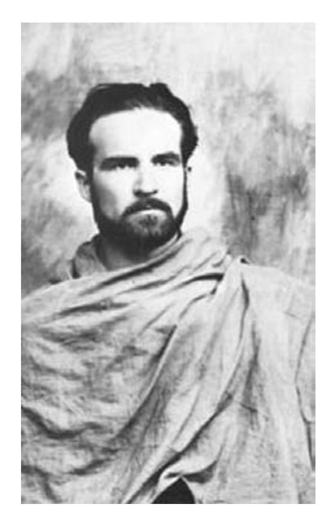
Este de remarcat totuși interesul Stellei Kramrisch pentru studierea drogurilor *entheogene*, adică a acelora care provoacă în om *enthousiasmos*, „înzeirea”, inspirația divină. Sunt narcoticele care îl fac pe om să fie „locuit de zeu”. La un an după trimiterea scrisorii comentate mai sus, la vârsta de nouăzeci de ani, Stella Kramrisch a publicat, împreună cu alți trei cercetători, o carte despre astfel de plante entheogene, intitulată *Persephone's Quest*: *Entheogens and the Origins of Religion* (288). Ceilalți coautori ai cărții (Gordon R. Wasson, Carl Ruck, Jonathan Ott) sunt celebrități în domeniul studierii rolului jucat de narcotice în istoria religiilor. Vezi mai ales Gordon R. Wasson, *Soma: The Divine Mushroom of Immortality* (Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1968), Gordon R. Wasson, Carl Ruck, Albert Hofmann, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Misteries* (Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1978) și Jonathan Ott, *Pharmacotheon: Entheogenic Drugs, Their Plant Sources and History* (Natural Products, Kennewick, Washington, 1993).

În fine, este interesant de remarcat faptul că, în vara anului 1944, aflându-se la Lisabona, Eliade și-a recitit cartea *Isabel și apele Diavolului*, „pentru a o corecta și [pentru] a pregăti o nouă ediție”. Autorul și-a recitit cartea cu atâta entuziasm, încât a uitat să o mai corecteze. După 15 ani, a găsit-o „densă, patetică și originală în același timp”. Nu l-au deranjat în nici un fel episoadele erotico-narcotice descrise mai sus. „Singurul lucru exasperant” din cuprinsul volumului i s-a părut a fi „un episod homosexual” (77, pp. 236-237).

*
* *

În iarna 1930-1931, când Eliade s-a retras într-un *āshrām* din preajma orașului Rishikesh din nordul Indiei, el și-a făcut ucenicia inclusiv pe lângă „un brahmacārin nepalez”, un sihastru care

„îngrijea și culegea plante medicinale". Amintindu-și în volumul de *Memorii* de acest episod, Eliade vorbește mai ales de „Frunza lui Brahma" – o plantă „cunoscută de mii de ani în farmacopeea *Āyur-veda*", renumită „pentru însușirile ei fortifiante" și folosită „pentru tratamentul surmenajului" (283, pp. 209-210). Este vorba, probabil, de planta *Brahma manduki* (sau *Gotu kola*, *Centella asiatica*), folosită într-adevăr ca energizant în medicina āyurvedică.



73. Mircea Eliade în costum de călugăr hindus (Rishikesh, 1931)

Cu acest prilej, în primăvara anului 1931, istoricul religiilor scrie și trimite spre publicare la Cluj un articol privind unele cunoștințe botanice din vechea Indie. Printre altele, Eliade citează din cartea medicului Abū Mansūr din secolul al X-lea. Mai multe plante psihotrope apar în acest tratat de farmacologie irano-indiană, printre care *mătrăguna* și *cânepa indiană* (*bhang*; în sanscrită *banga*; în arabă *banj*). *Bhang* este o „plantă ale cărei semințe – comentează Eliade – sunt folosite drept un substitut al opiumului" (289).

Nu este de mirare faptul că istoricul medicinei Valeriu Bologa (cu acordul lui Emil Racoviță) a publicat imediat studiul lui Eliade, la sfârșitul anului 1931. „Văzând că [articolul] ar întârzia prea mult cu tiparul – îi scria Bologa lui Eliade, în India –, l-am dat în aprilie [1931] prof. [Emil] Racoviță pentru *Buletinul Societății de Științe*.

Racoviță l-a citit cu multă plăcere și l-a acceptat imediat” (367). Tinerii savanți Eliade și Bologa se apreciau reciproc. În octombrie 1928, chiar înainte de plecarea sa în India, Mircea Eliade a omagiat în ziarul *Cuvântul* activitatea *Institutului de Istorie a Medicinei și a Farmaciei* înființat la Cluj de Valeriu Bologa și studiile acestuia de folclor medical (printre care articolul intitulat „Florile spurcate”, 1926), studii elaborate „cu premise din istoria religiilor” (126, pp. 285-289).

Documentarea în detaliu a experiențelor narcotice traversate de Mircea Eliade în *āshrām*-ul de la poalele munților Himalaya este greu de realizat. Unii comentatori consideră că savantul român a creat în jurul său un adevărat „mit himalayan”, plin de mistificări și exagerări. „Cercetând cu atenție articolele [lui Mircea Eliade] despre India, jurnalul, scrierile memorialistice și corespondența – scrie Liviu Bordaș –, dăm peste multe neconcordanțe între afirmațiile sale despre perioada indiană și mai ales despre lunile petrecute la Rishikesh. Ele aruncă o umbră de îndoială asupra sincerității și adevărului mărturisirilor sale și lasă impresia că a vrut să mistifice anumite aspecte ale vieții și personalității sale” (290).

Ioan Petru Culianu credea, dimpotrivă, că istoricul religiilor a vorbit prea puțin despre experiențele sale din acea perioadă. „Despre lunile petrecute [de Eliade] la Rishikesh, în schitul (*āshrām*) lui Shri Shivānanda – notează Culianu –, *Memoriile* lui Eliade sunt aproape mute” (291, p. 276).

O parte din ceea ce nu a îndrăznit să spună în volumul său de *Memorii* (publicat la bătrânețe), și anume propria sa experiență cu narcoticele, a îndrăznit să spună în jurnalul său de călătorii prin India (publicat la tinerețe). Cu acest prilej, Eliade a descris mai multe plante cu proprietăți medicinale și halucinogene din grădina brahmacārinului nepalez, inclusiv „o specie de *cannabis* care produce o intoxicație asemenea opiului”. „Multe din plantele culese – mărturisește Eliade – le-am experimentat fie personal, fie în spitalul din Laksmanjula [= mică localitate de lângă Rishikesh].” Printre alte plante psihotrope, lângă coliba sihastrului nepalez creșteau mai multe „tufe de *bhang*” (= *Cannabis indica*), „ale căror frunze – scrie Eliade – fierte sau fumate într-o *hooka* de lemn [= un fel de narghilea] produc o toropeală mult gustată de *sādhus*, căci se spune că facilitează concentrarea mentală și clarifică meditația”.

Aceste pagini din volumul *India* sunt foarte interesante și pentru faptul că Eliade a încercat să descrie (cu un limbaj nesigur) stările mentale prin care a trecut în timpul narcozei: „Odată am fumat *bhang* și îmi amintesc că am avut o noapte vertiginoasă, căci sensul spațiului se deplasase și mă simțeam atât de ușor, încât de câte ori voiam să mă întorc pe o parte, cădeam din pat… [Planta] *bhang* are o curioasă însușire de a concentra și adânci gândul, orice gând care domină conștiința în momentul intoxicării. Firește, dacă e un gând religios – cum se presupune – meditația e perfectă. Îmi amintesc, însă, că avusesem în acea seară o discuție literară cu un vizitator în *āshrām* și noaptea mea a fost plină de coșmaruri…" (292, pp. 121-122).

Merită să deschid aici o scurtă paranteză. În pofida „aproximărilor" (termenul lui Ernst Jünger) folosite de Eliade, el reușește să puncteze câteva idei importante. Una dintre ele, aparent banală, este aceea că narcoticul în general (*cannabis* în acest caz) are „curioasa însușire de a concentra și adânci gândul", ceea ce, evident, ajută meditației de tip Yoga. Cu o adăugire esențială: este vorba despre „orice gând care domină conștiința în momentul intoxicării". Într-adevăr, toți comentatorii au ajuns de-a lungul timpului la concluzii similare: substanța narcotică nu face minuni. Ea nu umple o traistă goală, nici nu schimbă calitatea lucrurilor aflate în traistă. De aici posibilitățile ca *psihonautul* (alt termen forjat de Jünger) să aibă un *bad trip* sau un *good trip* sau chiar un *no trip* (în termenii culturii psihedelice din anii '60-'70). Narcoticul „concentrează și adâncește gândul" (cum zice tânărul Eliade), amplifică enorm forța de penetrare a gândirii, îi modifică imprevizibil perspectiva stereotipă, mărește neașteptat de mult orizontul de înțelegere a fenomenelor, dar nu pune nimic acolo unde nu e nimic.

Charles Baudelaire a explicat aproape didactic acest lucru neinițiaților: „Neștiutorii, curioși să cunoască plăcerile excepționale, să știe deci bine că nu vor găsi nimic miraculos în hașiș, absolut nimic altceva decât naturalul în exces. Creierul și organismul asupra cărora acționează hașișul nu vor da decât propriile fenomene obișnuite, individuale, mărite, e drept, în ceea ce privește numărul și energia, dar întotdeauna fidele originii lor. Omul nu va scăpa fatalității temperamentului său fizic și moral: hașișul va fi pentru impresiile și gândurile familiare omului o oglindă măritoare, dar

simplă oglindă". De aici și posibilitatea unui *bad trip*, așa cum l-a redat Baudelaire: la un om cu necazuri, hașișul va produce „neliniște", care „ar putea deveni angoasă, suferință, tortură" (1, pp. 41-43).

Sigur că formulările didactico-explicative de mai sus vin din secolul al XIX-lea, din epoca romantică a experiențelor narcotice, cea a lui Thomas De Quincey și Charles Baudelaire. În 1930, adică exact când Eliade făcea în India comentariile de mai sus, Jean Cocteau exprima aceleași idei ca Baudelaire, dar mai aforistic: „Opiumul descătușează spiritul", dar „nu te face niciodată spiritual". Cocteau strecura de asemenea o alegorie poetică, importată – ca și opiumul – din Orient: „Opiumul joacă rolul apei. Nici unul dintre noi nu poartă [înăuntrul său] același model de floare. E posibil ca cineva care nu fumează să nu afle niciodată ce floare ar fi desfăcut opiumul în el" (2, pp. 52, 98).

Eliade în România anilor '30: „Nu ai vreun opium la îndemână?"

În perioada 1929-1933, la Calcutta, Rishikesh și București, Eliade și-a pregătit teza de doctorat. Intitulată *Psihologia meditației indiene. Studii despre Yoga*, el a prezentat-o în 1933 la Universitatea din București, în fața unei comisii prezidate de Dimitrie Gusti, și a publicat-o în franceză în 1936 (28). Câteva paragrafe sunt dedicate folosirii de către asceții indieni a plantelor psihotrope: „Majoritatea yoghinilor și sannyașilor foloseau de veacuri droguri vegetale, fierturi de frunze, rădăcini, narcotice – fie pentru precipitarea unei transe dubioase, fie pentru înviorarea sistemului nervos. În mănăstirile himalaiene se folosesc și astăzi droguri vegetale, dintre care o bună parte alcătuiesc farmacopeea populară indiană" (293).

De-a lungul timpului, mai mulți scriitori au abordat o problemă care l-a preocupat profund și pe Mircea Eliade, și anume relația dintre experiențele religioase și cele narcotice. În anii '50-'60, au făcut-o de la Aldous Huxley (678) până la Henri Michaux și de la R. Gordon Wasson până la Allan Watts (*Psychedelics and Religious Experience*, 1968) (541). La mijlocul anilor '30 tema a fost abordată de istoricul francez al religiilor Philippe de Félice, într-o carte inspirat intitulată *Poisons sacrés. Ivresses divines. Essai*

sur quelques formes inférieures de la mystique (Paris, 1936). În 1939, simplificând lucrurile, Denis de Rougemont s-a arătat convins de argumentele aduse de Philippe de Félice, care ar fi demonstrat, aducând „cele mai convingătoare dovezi”, că „orice drogat este un mistic fără să știe” (518, p. 160). Și Aldous Huxley a preluat (dar târziu, în 1954) teoriile lui Philippe de Félice, susținând că acesta „a descris pe larg, bazându-se pe o documentare bogată, legătura străveche dintre religie și consumul de droguri. […] Utilizarea substanțelor toxice în scopuri religioase este extraordinar de răspândită” (678, p. 67). Tot în anii ’50, neurologul francez Jean Lhermitte – un mare specialist în domeniul halucinațiilor cu caracter mistic, provocate sau nu de substanțe halucinogene (639) – a abordat și el tema misticilor adevărați sau falși, respectiv a posedaților adevărați sau falși (640). Celebrul neurolog francez a fost, la începutul anilor ’40, maestrul psihiatrului român Eduard Pamfil.

Și pe Mircea Eliade l-a interesat cartea lui Philippe de Félice, despre care a publicat în *Vremea*, în 1939, o „notă de lectură” intitulată „Mistici inferioare”. „Ceea ce este tragic în condiția umană – scria Eliade cu acel prilej – este această eternă reîntoarcere la «formele inferioare ale misticii». Când nu mai poți, sau ți se pare că nu mai poți, să «te pierzi în Dumnezeu» – te pierzi în alcool, în opium, în peyotl, sau într-o isterie colectivă. «Mistica» rămâne…” Eliade nu era inconsecvent cu sine însuși. El considera că plantele sau substanțele psihotrope pot provoca experiențe mistice, doar că – urmând terminologia lui Philippe de Félice – acestea ar fi „forme inferioare” în raport cu experiențele mistice autentice.

Alte comentarii ale istoricului român al religiilor vizau relația dintre extazul mistic și cel narcotic. „Trebuie să ieși din tine, într-un fel sau altul. Și când nu te mai poate salva dragostea – te salvează alcoolul, opiul sau cocaina. Ritualurile rămân aceleași; izolare de lume («bea de unul singur» – semn că e vorba de un adevărat bețiv, care oficiază), consacrarea timpului și locului în care îți asimilezi *la drogue divine* etc. Aceeași rămâne și setea de a te uita, de a te pierde – într-un «absolut» de esență toxică” (516, p. 155).

O replică la acest text al lui Eliade a venit de la Adrian Marino, într-un articol publicat câțiva ani mai târziu tot în *Vremea* („Poezia stupefiantelor”, 1944). „Anihilarea conștiinței proprii, pierderea

de sine a opiomanului", scria Marino, este pe plan mistic „similară cu absorbirea în divinitate, cu topirea în neant, în absolut, ceea ce, în unele cazuri, nu este exagerat să se susțină. Câteva texte în această privință pot fi produse la momentul potrivit..." (488, p. 148).

*
* *

Pe când locuia la Calcutta, la pensiunea familiei anglo-indiene Perris, Mircea Eliade și-a manifestat dorința de a-și procura o pipă specială de fumat opium. A fost probabil impresionat de pipele de opium văzute (și folosite?) în colecția particulară a Stellei Kramrisch. O astfel de pipă i-a fost procurată de gazda sa din Calcutta, doamna Gwyn Perris, dar abia după plecarea tânărului Eliade în România, la sfârșitul anului 1931. La 7 ianuarie 1932, doamna Perris îi scria lui Mircea Eliade la București următoarele: „[O cunoștință] vrea să vândă antichitățile și ceea ce voiai tu: pipa pentru *opium*; deci dacă le vrei tu, anunță-ne, și eu îți voi comunica prețul și ți le voi trimite [la București]" (294, p. 280). Nu vom ști niciodată dacă până la urmă pipa specială de opium i-a parvenit sau nu lui Eliade.



74. Mircea Eliade. Desen de Marcel Iancu, 1939

Așa cum am văzut în prima secțiune a cărții, în anii '30-'40 Mircea Eliade și-a continuat studiile privind rolul mătrăgunei în complexul magico-mitologic din folclorul românesc, în istoria religioasă a Eurasiei în general – în acest sens, vezi studiile publicate de istoricul religiilor în revistele *Cuvântul* (1933) și *Zalmoxis* (vol. I, 1938). Eliade încerca să-și finalizeze cartea *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, pe care o anunța ca fiind în pregătire în 1942 (407) și „aproape terminată" în iulie 1943 (77, p. 205).

În general, Mircea Eliade era în acea perioadă extrem de interesat de folclorul magico-medical și de farmacopeea populară. „Trebuie să recunoaștem – scria Eliade la începutul anilor '40 – că noi, românii, intrând foarte târziu în cercul de lumină al medicinei științifice, documentele cele mai interesante din trecutul nostru medical aparțin folklorului și etnografiei. Medicina poporului și folklorul medical sunt mult mai semnificative decât opera cutărui medic de la începutul secolului trecut. O viziune organică și pe alocuri personală a omului se descoperă numai în medicina populară. Aici avem de-a face cu credințe și superstiții care trăiesc de mii de ani pe pământul românesc. Cunoscându-le, descifrându-le, luăm contact cu viața sufletească a strămoșilor noștri și poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitoriilor și a leacurilor băbești. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonioasă" (408, p. 168).

*

* *

În 1936, Cioran se afla deprimat la Brașov, ca umil profesor la Liceul „Andrei Șaguna". „Tot ce este – îi scria el lui Eliade – îmi pare a fi o hrană pentru o tristețe nemăsurată" (268, p. 190). Mircea Eliade încerca, printr-o scrisoare din toamna anului 1936, să-i aline depresia, povestindu-i despre propriile sale stări de melancolie și de „ieșire din minți": „Mă dezolează tristețea ta. Nu-i vorbă, nici eu n-am fost mai breaz; în ultimul timp, mă mistuie melancolia și mă ispitește tragedia. Dacă ai ști ce prostii sunt în stare să fac câteodată! [...] Nu-ți pot spune ce și cum. Să dea D-zeu să nu-mi pierd mințile până la urmă". „Dar pe tine ce te-a apucat?", își continuă Eliade scrisoarea către prietenul Cioran,

indicându-i unele remedii cvasi-psihiatrice: „Nu ai vreun opium la îndemână, vreo bolnavă căreia să te dăruiești, vreun Hasdeu pe care să-l editezi?!” (267, p. 155).

După cum a obsrvat Dan Petrescu (245), în ultimele rânduri ale scrisorii Mircea Eliade pare că se dă ca exemplu pe sine însuși. Într-adevăr, în 1936 el lucra intens la o ediție B.P. Hasdeu, pe care a publicat-o în 1937 (273). În 1934 Eliade se căsătorise cu Nina Mareș, o persoană foarte bolnăvicioasă, cu 12 ani mai în vârstă, care va muri relativ tânără peste zece ani. „Știu c-am să mor tânără”, spunea ea însăși (534, p. 144). S-ar putea înțelege din context că, în Bucureștii anului 1936, Eliade avea trei remedii cu ajutorul cărora putea lupta împotriva crizelor sale de melancolie: „vreun Hasdeu” pe care îl edita, „vreo bolnavă” căreia i se dăruia și „vreun opium la îndemână”.

*
* *

Vorbind de anturajul lui Mircea Eliade din acea perioadă, trebuie să o amintesc și pe Sorana Țopa (1898-1986), cea care, în termenii lui Petre Pandrea, „s-a încârduit cu Mircea Eliade și Emil Cioran”. Sorana a fost actriță la *Teatrul Național* din București (inițial la Iași) și autoare de piese de teatru. În anii ’30 ea a mers de mai multe ori în Olanda pentru a audia conferințele ținute de Krishnamurti. Părinții ei o porecliseră „Zăluda”, iar Eugen Lovinescu îi spunea „krișnamurtista” (622, p. 74). În 1933, Eliade a întrerupt relația sa erotică cu Sorana Țopa pentru a se cupla cu viitoarea sa nevastă, Nina Mareș. Dilematica poveste de dragoste e relatată de Eliade pe larg în *Memorii* (283, pp. 248-292) și pe scurt în *Jurnalul portughez*: „Nina mi-a spus că nu-i place să împartă dragostea nimănui și că trebuie să rup cu Sorana. I-am făgăduit, am încercat, dar n-am izbutit decât după vreo șapte luni, în iulie 1933, după ce […] am rupt defintiv cu ea [cu Sorana] și am anunțat logodna cu Nina. Aceste șapte luni au fost patetice pentru mine; iubeam pe Nina, mă exaspera Sorana, dar nu puteam renunța nici la ea. Le mințeam pe amândouă” (77, p. 274).

În memoriile sale, Petre Pandrea vorbește sarcastic despre narcomania Soranei Țopa – cea cu „nervii biciuiți de cocaină” – și despre călătoriile ei și ale altor intelectuali români din anii ’30

„spre paradisuri artificiale". Ea a deprins năravul administrării cocainei într-o mai lungă „vacanță berlineză" de la sfârșitul anilor '20, când Petre Pandrea era atașat de presă la Legația română din Germania. Prietenii ei (printre care filosoful Ștefan Teodorescu) susțineau că „Sorana pregătește cocaina ca mămăliga". „Îi trebuie doze tari [de cocaină], codri, ca să intre în transă. (Amantul ei era mai belaliu și intra imediat în comă.) Nici n-avea nevoie de asemenea prostii. O învățaseră [să prizeze cocaină] amanții ei celebri, politicieni deșucheați și poeți sonetiști. Biata fată a cârciumarului din Podul-Turcului. În capul ei zănatic s-au amestecat lucrurile. [...] Sorana este halucinantă și halucinează, delirează și minte cum respiră" (401, pp. 97-101).

Se pare că epoca (anii '20-'30) și anturajul (teatrul) făceau din cocaină (sau din alt stupefiant) un ingredient indispensabil. „Nu te-ndemn – scria, generalizând, Felix Aderca în 1929 – să cercetezi în garderoba nici unei mari actrițe care vine de peste hotare în această țară balcanică. Vei găsi – sunt sigur! – material suficient pentru un proces-verbal de contrabandă: parfume prohibite, cocaină, suluri de mătasă, modele de rochii neprețuite [...]. Și peste toate acestea, fiorul artei!" (547, pp. 351-352).

Descriind comportamentul exaltat, schimbător și imprevizibil al Soranei Țopa, Mircea Eliade pare să sugereze în memoriile sale anume narcomania actriței la începutul anilor '30. O face, însă, fără să spună lucrurilor pe nume: „[Sorana] era însetată de «Absolut» și credea că descoperise calea ca să-l ajungă. Prețul pe care-l plătise Sorana Țopa pentru ca să aibă dreptul să vorbească despre viață, așa cum o înțelegea ea, era atât de mare, încât ar fi trebuit ca măcar prietenii ei să nu-și piardă răbdarea ascultând-o. [...] Era imprevizibilă, după cum imprevizibile erau schimbările ei de umoare; izbucnea în râs după o tiradă patetică, se întrista până la lacrimi în mijlocul unui imn închinat Vieții. Încercase să se detașeze de tot și rămăsese agresiv-feminină, capricioasă, bizară. În pofida atâtor stridențe, avea mult farmec. Și farmecul, adăugându-se frumuseții și talentului ei, ar fi fost într-adevăr irezistibil, dacă nu l-ar fi anihilat singură, cu furie și încăpățânare, încercând să devină altfel decât era" (283, p. 250).

Un alt personaj feminin din anturajul lui Mircea Eliade a fost Lily Popovici, tot actriță la *Teatrul Național* din București, colegă cu Sorana Țopa, dar și cu Marietta Sadova, Mărioara Voiculescu etc.

Prin 1932, fiind într-o cabană de la Poiana Brașov, Mircea Eliade s-a culcat cu Sorana Țopa de zece ori într-o singură zi. „Am îmbrățișat-o de zece ori”, își va aduce aminte cu mândrie masculină Eliade, surprinzând-o pe actriță cu virilitatea sa (vezi 617). „Speriată totuși de resursele mele – își notează Mircea Eliade în jurnal –, [Sorana] i le-a mărturisit lui Lily Popovici, care, socotea ea, avea mai multe experiențe virile. Lily i-a spus că, dacă nu m-ar cunoaște, ar fi crezut că m-am drogat, că am luat pilule etc.” (77, p. 355).

*

* *

O scurtă paranteză referitoare la omologul în diplomație al lui Mircea Eliade, Lucian Blaga – atașat de presă la ambasadele românești de la Varșovia (1926-1927), Praga (1927-1928), Berna (1928-1932 și 1937-1938), Viena (1932-1937) și apoi chiar ambasador la Lisabona (1938-1939). Din alte motive decât cele ale lui Eliade, Blaga își administra și el calmante. O făcea mai ales ca să-și controleze stările de emotivitate, tracul paralizant și unele tulburări nevrotice (periodic acuza dureri de cap, insomnii și palpitații). La începutul lunii iunie 1937, de pildă, Lucian Blaga a venit cu trenul de la Berna la București, în vederea primirii sale în Academia Română. Era extrem de emoționat. Și avea toate motivele să fie. În afară de timiditatea-i structurală, filosoful trebuia să facă față opoziției acerbe exercitate de Nicolae Iorga și de alți „bătrâni din Academie” (533, p. 507; 534, p. 431). Blaga urma să fie, la vârsta de patruzeci și doi de ani, cel mai tânăr academician, iar regele Carol al II-lea a decis să prezideze respectiva ședință a Academiei. „Ieri, joi după-amiază – îi scria el soției –, îmi făcui intrarea la Academie. Totul a mers bine. *Alonalul* dă liniștea necesară.”

Alonal era un calmant pe care l-a folosit Blaga, foarte probabil inclusiv peste câteva zile, la 5 iunie 1937, când – în prezența regelui – și-a rostit discursul de recepție la Academie, intitulat *Elogiul satului românesc* (421). Într-o altă scrisoare către soție, aflată atunci (18 noiembrie 1938) la Lisabona, Blaga îi sugera că a luat *Alonal* și cu prilejul unei conferințe ținute la Universitatea din Cluj: „Am citit [textul prelegerii] tot așa de bine și de calm ca la Academie” (393).



75. Lucian Blaga. Desen de Marcel Iancu, 1929

Mai tânărul Mircea Eliade a salutat cu căldură primirea filosofului în rândul academicienilor români. Vezi articolele sale „Lucian Blaga la Academie” (*Viața literară*, nr. 12, septembrie 1937) și „Convorbiri cu Lucian Blaga” (*Vremea*, nr. 501, 22 august 1937). Era între cei doi intelectuali o afinitate naturală. „Ascensiunea D-tale – îi scria de la Viena Blaga lui Eliade în 1933 – o urmăresc cum poate pe a nici unuia dintre tineri” (268, p. 95).

Din corespondența filosofului cu prietena sa Domnița Gherghinescu-Vania rezultă că acesta nu putea să se îmbete, fiind imun la alcool și la „alte alcooluri”. „Fapt e că-mi vine să mă îmbăt, scria Blaga la 12 noiembrie 1943. Aș vrea să beau zece vermuturi, cu Tine alături [...]. Numai [că] față de alcool și alte alcooluri – sunt imun” (422).

În *Trilogia cunoașterii* (1943), vorbind despre neputința unui „subiect cognitiv” de a atinge „adevărul absolut”, Lucian Blaga s-a referit și la remediile din cadrul „farmacologiei vrăjitorești”. Filosoful credea că evadarea omului din această „infirmitate primordială” n-ar fi posibilă „decât prin miracol”. În încercarea de a oferi lumii „spectacolul splendid al acestui miracol”, unii gânditori au propus, „pentru neputința subiectului cognitiv, diverse

remedii". „Cum nu facem operă de farmacologie vrăjitorească – a conchis Lucian Blaga –, e mai bine să trecem sub tăcere remediile cu rețetele lor căzute în desuetitudine. [...] Ar fi riscant desigur să tăgăduim orice importanță rețetelor propuse. Un rost reconfortant a avut neîndoios fiecare dintre ele. Ceea ce vom nega e faptul că ele și-ar fi atins întocmai ținta miraculoasă pentru care s-au ivit" (532, p. 332).

Spre sfârșitul vieții, în toamna anului 1960, lui Lucian Blaga i s-a descoperit o leziune a unei vertebre. I s-au administrat infiltrații cu novocaină. Până la urmă, doctorii au stabilit un diagnostic fatal: tumoră malignă cu metastaze în coloana vertebrală. Pentru a-l scuti de dureri insuportabile, de la mijlocul lunii martie 1961 până la moarte (6 mai 1961) i s-a administrat morfină aproape două luni (534, pp. 431-432). Marta Petreu a publicat recent fotocopia unui „proces-verbal" întocmit la 27 martie 1961 de către mari doctori de la *Clinica medicală* din Cluj, în urma consultării bolnavului Lucian Blaga. Cu acest prilej, comisia medicală a stabilit ca fiind „corect" tratamentul medical aplicat până atunci și a recomandat ca bolnavului să i se administreze (în continuare) medicamente „de calmare a durerilor" (618). Pe cât posibil, termenul tabu „morfină" era evitat în acei ani, mai ales în acte oficiale.

În aceeași epocă, pentru a li se ușura suferința pe patul de moarte, au fost tratați cu morfină Tudor Vianu (în mai 1964) și G. Călinescu (în ianuarie-martie 1965) (534, pp. 432-433). Aflându-se tot pe patul de moarte, în aprilie 1963, scriitorul Vasile Voiculescu i-a cerut fiului său, Radu, să-l ajute să treacă mai ușor în lumea de dincolo: „Te rog să-mi faci o injecție cu morfină, ca să adorm și să nu mă mai scol". „Așa că am luat zece fiole de morfină de la Institutul Cantacuzino, unde lucram – își aduce aminte fiul scriitorului –, și eram hotărât să-i curm suferința, dar nu am avut curajul să fac acest act (medical?) de eutanasie" (567, pp. 91-92).

Eliade în Portugalia: Metamfetamine

Așa cum am văzut, comentând nuvela lui Mircea Eliade *Un om mare* (scrisă la Lisabona în 1944-1945), istoricul literar Matei Călinescu a ajuns la concluzii interesante. Într-o pagină de jurnal

rămasă inedită (datată 30 iunie 1968) Eliade pune *ontofania* trăită de *macrantropul* imaginat de el, Eugen Cucoaneș (care fumează compulsiv), în relație cu beția mescalinică a lui Aldous Huxley. „Am recitit aseară *Un om mare*. Uimit să descopăr că, întrebat ce vede, ce gândește, ce *este acolo*, Cucoaneș, macrantropul (avea atunci vreo 6-7 metri) răspunde: Totul este! Și apoi arată cerul, pomii, pământul etc. Ontofanie. Anticipează experiența lui A. Huxley, după ce a luat mescalină." „Nuvela [*Un om mare*] – continuă Eliade în pagina de jurnal amintită – am scris-o în febr[uarie] 1945, câțiva ani înainte de experiența lui Huxley [cu mescalină, în 1953]. Inutil să mai explic *de ce* Cucoaneș avusese revelația ontofanic-universală" (249, p. 73; cu corectura pe care am adus-o acestui pasaj în capitolul privitor la experimentele savanților).

Tot Matei Călinescu a pus în circulație un alt fragment inedit din jurnalul istoricului religiilor. Pagina de jurnal se află la *Biblioteca Regenstein* de la *Divinity School* din Chicago, nefiind inclusă nici în ediția franceză, nici în cea română. „Aseară, la Eugen Ionescu – scrie Mircea Eliade la 6 noiembrie 1953 –, să ascultăm noua piesă, *Amédée* [*ou Comment s'en débarrasser*]. Trei acte și, pentru «stilul Ionesco», cam lungă. Ideea creșterii monstruoase a cadavrului (care ajunge să ocupe două camere) a luat-o desigur din nuvela mea *Un om mare*. De nenumărate ori mi-a spus cât de mult i-a plăcut. A și scris o nuvelă cu acest subiect..." (249, pp. 76-77). „Cadavrul care crește e timpul", își explică Ionescu propria piesă (295). În anumite condiții, spațiul și timpul își pierd dimensiunile lor „normale".

Cucoaneș nu este singurul macrantrop imaginat de Eliade în proza sa fantastică. Un „om mare" este și Oana, fata cârciumarului din Obor, din nuvela *Pe strada Mântuleasa* (1955-1967). La optsprezece ani, Oana „avea aproape doi metri patruzeci", „părea o fată de Uriași Jidovi", era o „namilă" de om care făcea descântece de dragoste cu mătrăgună ca să-și găsească un bărbat (451, pp. 234, 247, 251).

Așa cum am spus, Matei Călinescu se întreba dacă nuvela *Un om mare* nu ar avea de-a face cu „o posibilă experiență cu droguri" trăită de Mircea Eliade înainte de beția mescalinică experimentată de Huxley. Presupunerea este legitimă în măsura în care anumite narcotice produc asupra subiectului percepția creșterii (sau scăderii) dimensiunilor corpului. Naturalistul și micologul

britanic Mordecai Cooke (1825-1914) a studiat efectele ciupercii *muscarița* (*Amanita muscaria*) asupra șamanilor siberieni. După opinia lui, intoxicarea șamanilor cu suc de ciupercă *muscariță* sau cu fum de *cannabis* creează „impresii eronate privind dimensiunile și distanțele" (*The Seven Sisters of Sleep*, 1860) (3, p. 227).

La rândul său, experimentând pe la 1850 efectele hașișului, Charles Baudelaire scria că „proporțiile timpului și ale ființei sunt dereglate". El însuși a cunoscut stări severe de *macropsie*. Într-un autoportret realizat în 1844 sub influența hașișului, Baudelaire s-a pictat în Place Vendôme, având corpul de două ori mai înalt decât cunoscuta columnă ridicată de Napoleon după victoria de la Austerlitz (3, p. 141).

Unii dintre subiecții cărora doctorul neurolog Gh. Marinescu le-a administrat mescalină în cadrul experimentelor din 1932 au acuzat stări de *macropsie*. Cu alte cuvinte, își percepeau diferitele părți ale corpului (mână, nas etc.) sau corpul întreg în creștere. „Când stă în picioare [subiectul] se simte foarte mare", notează dr. Marinescu într-o fișă de observație. Ulterior, același subiect traversează, dimpotrivă, o stare de *micropsie* (228, p. 349).



76. Charles Baudelaire, *Autoportret*, acuarelă, cca 1844. Fumând hașiș, poetul se autopercepe mai înalt decât columna lui Napoleon din Place Vendôme, Paris

În fine, să amintesc faptul că în 1996, documentându-se pentru romanul *Orbitor*, Mircea Cărtărescu își nota în jurnal faptul că, printre alte efecte, substanțele stupefiante „provoacă micropsie și macropsie" (325, p. 427).

*

* *

Povestea care tratează prin excelență acest subiect (creșterea și descreșterea corpului în funcție de substanța ingerată) este *Alice în Țara Minunilor* de Lewis Carroll. Oricât ar părea de ciudat, cred că merită să deschid aici o paranteză privind această capodoperă a literaturii pentru copii. Autorul acestui „roman oniric", cum l-a definit Borges (462), pare să fi avut o dublă personalitate, fiind un fel de *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886). Primul personaj al nuvelei scoțianului Robert Louis Stevenson (diurnul Dr. Jekyll) își administrează un drog foarte puternic (morfină sau cocaină, după unii comentatori) pentru a se metamorfoza în cel de-al doilea personaj (nocturnul Mr. Hyde). R.L. Stevenson a scris această nuvelă administrându-și el însuși o doză masivă de cocaină.

Charles Lutwidge Dodgson – numele real al lui Lewis Carroll (1832-1898) –, un burghez plicticos, era un reverend bâlbâit, un profestor nesărat de matematică la un colegiu creștin, foarte conservator, din Oxford, *Christ Church College*. „Nu zâmbea niciodată – își aduce aminte un fost student –, nu lăsa să se bănuiască nici cea mai mică urmă de simț al umorului, iar la cursurile lui te plictiseai de moarte" (468). În schimb dubletul său, purtând pseudonimul eufonic Lewis Carroll, era un *homo ludens* dezinhibat, îndrăgostit de o fetiță de unsprezece-doisprezece ani, Alice Lidell (fiica decanului colegiului), pentru care compunea sclipitoare basme suprarealiste.

Ioan Petru Culianu a inclus aceste povestiri ca lectură obligatorie în „trusa istoricului pentru a patra dimensiune", trusă necesară pentru înțelegerea (și chiar efectuarea) unor „călătorii în lumea de dincolo". Intrarea fetiței Alice în alt spațiu și în alt timp prin mărirea sau micșorarea corpului (*Alice in Wonderland*, 1865) sau prin trecerea ei prin oglindă (*Through the Looking Glass*, 1871) sunt manifestări studiate de Culianu, de tip *Altered States of*

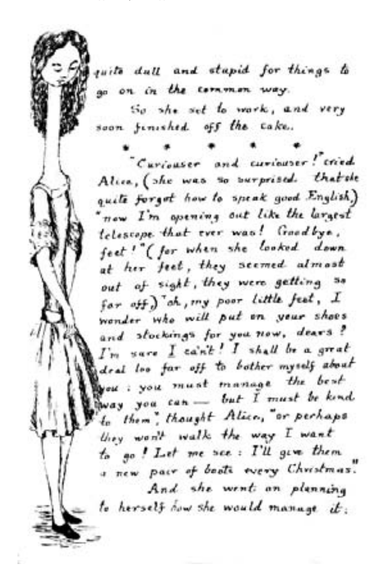
Consciousness (stări modificate ale conștienței) sau *Out-of-Body Experiences* (experiențe în afara corpului) (240, pp. 39, 62-63). De altfel, cărțile lui Lewis Carroll erau pe lista scurtă de bibliografie obligatorie la cursul *Religie și Știință*: *A patra dimensiune*, pe care l-a ținut profesorul Culianu studenților săi de la *Divinity School*, *University of Chicago*, în anul universitar 1988-1989 (319, pp. 196-200).

Experiențele prin care trece personajul Alice, și mai ales *macropsia* și *micropsia* ei, sunt stări psihonevrotice care intră în categoria *Body Image Disturbances* (disfuncții ale percepției corpului) și care, în literatura psihiatrică de specialitate, au ajuns să fie numite chiar *AIWS*, adică *Alice In Wonderland Syndrome* (Sindromul Alice în Țara Minunilor). Acest sindrom poate fi provocat fie de anumite deranjamente neurotice (de tip migrene, de care știm că suferea Lewis Carroll), fie de ingerarea unor substanțe psihotrope.

Nu știm dacă pastorul anglican și-a administrat astfel de substanțe, dar știm cel puțin că „era familiarizat cu lumea narcoticelor” atât datorită prietenilor săi care consumau substanțe psihotrope (Dante Gabriel Rossetti și Henry Kingsley), cât și datorită lecturilor sale. Cercetătorul Marcus Boon a ajuns la concluzia că, înainte chiar de publicarea cărții *Alice în Țara Minunilor* (1865), Lewis Carroll citise cărți importante despre narcotice și halucinogene, precum *Stimulants and Narcotics* (1864) de Francis Anstie, dar și *A Plain and Easy Account of British Fungi* (1862) și *The Seven Sisters of Sleep: Popular History of the Seven Prevailing Narcotics of the World* (1860), ambele scrise de Mordecai Cooke, citat mai sus (3, pp. 226-227). Din ultima carte a lui Cooke, Lewis Carroll reținuse cu siguranță pasajul (evocat mai sus) privind modul în care ciuperca halucinogenă *Amanita muscaria* (dar și *cânepa*) produce percepții deformate ale dimensiunilor: „Impresii eronate privind dimensiunile și distanțele sunt manifestări comune atât în cazul consumatorului de *muscariță*, cât și de *cânepă*” (3, p. 227). Antropologul american Michael Carmichael, specialist în etnobotanică, a adus argumente că Lewis Carroll a ingerat experimental ciuperca *Amanita muscaria* (581).

De fapt, mai multe personaje din *Alice in Wonderland* se comportă ca și cum ar fi sub influența unor substanțe psihotrope. Pisica din Cheshire „rânjește mereu cu gura până la urechi” (până

la urmă ea dispare complet, rămânând doar rânjetul) (***667***), Pălărierul nebun și Iepurele de Martie au probleme de percepere falsă a Timpului, Domnul Omidă fumează dintr-o narghilea, ceea ce îl face foarte somnoros, Alice are grave probleme de identitate și de depersonalizare („nu prea știu cine sunt; atâta știu – cine eram când m-am dat jos din pat azi-dimineață, dar de-atunci m-am schimbat de câteva ori”), fetița cade printr-un lung tunel vertical și pătrunde în spații paradiziace etc. etc.


quite dull and stupid for things to
go on in the common way.
So she set to work, and very
soon finished off the cake.
* * * * *
"Curiouser and curiouser!" cried
Alice, (she was so surprised that she
quite forgot how to speak good English)
"now I'm opening out like the largest
telescope that ever was! Goodbye,
feet!" (for when she looked down
at her feet, they seemed almost
out of sight, they were getting so
far off) "oh, my poor little feet, I
wonder who will put on your shoes
and stockings for you now, dears?
I'm sure I can't! I shall be a great
deal too far off to bother myself about
you: you must manage the best
way you can — but I must be kind
to them," thought Alice, "or perhaps
they won't walk the way I want
to go! Let me see: I'll give them
a new pair of boots every Christmas."
And she went on planning
to herself how she would manage it:

77. Lewis Carroll, pagină din manuscrisul *Alice in Wonderland* (1865), cu desenul autorului reprezentând-o pe Alice crescută foarte mare după ce a mâncat din prăjitura psihotropă

Tot Alice trece în alt timp și în alt spațiu, schimbându-și dimensiunile corpului și consumând diverse substanțe stranii. Bând dintr-o sticluță pe care scrie „Bea-mă” și „pe care nu scrie «Otravă»”, Alice „scade în înălțime cam până la zece degete”. Apoi, gustând dintr-o prăjitură pe care scrie „Mănâncă-mă”, corpul ei se lungește „ca cea mai cogeamite lunetă din lume”.

Pare că autorul vrea să îl tragă de mânecă pe cititor pentru ca acesta să înțeleagă faptul că substanțele ingerate de eroină sunt halucinogene, provocatoare de macro/micropsie. Ca să nu

mai fie nici un dubiu, la următoarea ocazie în care eroina vrea să crească/scadă i se recomandă să mănânce anume dintr-o ciupercă, probabil psihotropă: „Dacă mănânci dintr-o parte [a ciupercii] crești mare, din cealaltă [parte] te faci mică". Sfaturile le dă un somnoros Domn Omidă, care stă pe ciupercă și – încă un indiciu pentru cititor – „fumează tacticos dintr-o narghilea lungă". (În recentul film *Alice in Wonderland*, realizat de Tim Burton în 2010, ciuperca pe care își fumează narghileaua Domnul Omidă este chiar o *Amanita muscaria* uriașă, care crește într-o pădure de bureți stupefianți *muscariță*, cu pălărie roșie și pete albe. Asocierea unei omizi cu ciuperca muscarița este normală. Această ciupercă emană mirosuri care atrag omizile, muștele ș.a. Ea este folosită în popor pentru atragerea muștelor din casă, care amețesc întâi și apoi mor.)



78. Întâlnirea dintre Alice și Domnul Omidă. Desen din 1865 de Sir John Tenniel, primul ilustrator al cărții *Alice in Wonderland*

De fapt indiciul dat de Lewis Carroll este și mai puternic, pentru că Omida somnoroasă nu fumează dintr-o narghilea turcească (așa cum a desenat în 1865 Sir John Tenniel, primul ilustrator al poveștii), ci dintr-o *hooka* indiană. În original: „quietly smoking a long *hookah*" (296), adică „fumând tacticos dintr-o *hooka*

lungă”. *Hooka* este un termen hindu care desemnează un soi de narghilea de lemn cu care indienii fumează anume opium, hașiș sau canabis. Astfel a fost descris acest obiect tradițional de către apoticarul brașovean J.M. Honigberger pe la 1830: „[Hașișul] este folosit ca drog în special de către fachirii ce-l fumează folosind o *hooka*” (30, p. 102, și ilustrațiile de la p. 292). Similar a făcut-o peste o sută de ani Mircea Eliade însuși: asceții indieni fumează frunze de *Cannabis indica* „într-o *hooka* de lemn” (292, p. 121).

Tot despre „oameni mari”, care cresc nemăsurat, este și romanul științifico-fantastic *Hrana zeilor* (*The Food of the Gods*), scris de H.G. Wells în 1903-1904. Doi cercetători britanici, Bensington și Redwood, realizează un amestec de substanțe – o hrană care determină creșterea ființelor. Cei doi oameni de știință produc într-o fermă experimentală pui de găină uriași, șoareci uriași, viermi uriași etc. și ulterior copii și adulți uriași. Evident, până la urmă experimentul scapă de sub controlul savanților și lucrurile iau o întorsătură neprevăzută.

Nu intru acum în detaliile poveștii. În roman, „hrana zeilor” este denumită de savanți *Heracleoforbia IV* („Hrana lui Hercule”). Rețeta acestei „hrane” se aseamănă cu alifiile sau poțiunile halucinogene folosite de vrăjitoarele medievale: „sânge de căței și pisici” și alte ingrediente precum „suc de ciuperci” (!). Substanța psihoactivă a fost descoperită în timpul cercetărilor profesorului Redwood „asupra alcaloizilor ce stimulează sistemul nervos” (402, p. 23). Unii comentatori susțin că H.G. Wells a fost inițiat în tainele stupefiantelor de către scriitorul și ocultistul narcoman Aleister Crowley (406). În orice caz, este evident că „hrana zeilor” era compusă din „suc de ciuperci” psihotrope. Ba chiar cred că este vorba de ciuperca halucinogenă *Amanita muscaria*. H.G. Wells studiase în tinerețe biologia și cunoștea tainele farmaciei populare. În plus, într-o nuvelă mai puțin cunoscută scrisă de H.G. Wells, intitulată chiar *The Purple Pileus* (*Ciuperca cu pălărie purpurie*), protagonistul se droghează ingerând bucăți de muscariță.

*
* *

Nuvela *Un om mare* a fost scrisă de Mircea Eliade în Portugalia la începutul anului 1945, fiind datată de el „Cascais [lângă Lisabona],

februarie 1945”. Dar subiectul a fost imaginat de scriitor cu o jumătate de an înainte, în iulie 1944 (77, pp. 241, 302-305). În perioada sa portugheză (10 februarie 1941 – 13 septembrie 1945) și mai ales în ultimii doi-trei ani (1943-1945), Eliade a traversat o criză psihonevrotică severă. Din paginile jurnalului portughez rezultă motivele acestei depresii psihice: depărtarea de țară într-un moment crucial pentru istoria ei, eșecul lamentabil al Mișcării Legionare, evoluția războiului (mai ales după luptele de la Stalingrad, februarie 1943), prăbușirea Germaniei hitleriste, începutul instaurării regimului comunist în România, plictiselile obligațiilor diplomatice, mediocritatea cercurilor intelectuale portugheze, excluderea sa din diplomație, sentimentul propriei sterilități ca scriitor, boala și moartea soției sale Nina Mareș (1944). Nu discut aici (in)corectitudinea unora dintre opțiunile politice ale lui Eliade. Unele dintre cauzele politice ale crizei traversate de Eliade nu pot fi împărtășite, altele da, însă lectura jurnalului portughez este copleșitoare prin imensa suferință psihică pe care o degajă.

În perioada portugheză – probabil numai în anii 1942/1943-1945 – Eliade și-a tratat nevrozele cu droguri antidepresive, dar a fost foarte discret în această privință (ca și în cazul consumului de opium în India, din perioada 1929-1931). Discreție atât față de oamenii din jurul lui (prieteni, colegi, oficiali), cât și față de viitorii cititori ai notelor sale zilnice. Chiar și în jurnalul său intim (pe care nu l-a publicat în timpul vieții) savantul a evitat de regulă să abordeze deschis această problemă, percepută probabil ca stânjenitoare. Vorba lui Eliade însuși: „Și golurile dintr-un jurnal intim sunt revelatorii. […] Sunt absențe care trădează” (77, p. 247). Însemnările pe această temă sunt foarte sărace, chiar dacă, de regulă, Eliade și-a cenzurat cu grijă jurnalele înainte de a le publica. Așa avea de gând să procedeze și cu jurnalul ținut la Lisabona: „Chiar dacă voi publica [jurnalul], voi alege numai fragmente” (77, p. 317). Până la urmă, jurnalul portughez a rămas unul dintre textele eliadiene de acest gen (dacă nu chiar singurul) necenzurat.

Sentimentul cititorului este că subiectul este ținut „secret” de diarist, dar că – sub presiunea nevrozei – informații sumare mai scapă în cuprinsul jurnalului. Simțind probabil faptul că Eliade n-a dorit ca subiectul tratamentului său cu antidepresive să devină public, Sorin Alexandrescu l-a eludat complet în cartea sa despre perioada portugheză a istoricului religiilor (297).

Pe 1 mai 1942, istoricul religiilor își nota în jurnal problemele legate de „crizele neurastenice din ultimele luni”, întrebându-se dacă ele „se datorează sentimentului de inferioritate” sau „pur și simplu detracării sistemului meu nervos”. „Sunt gata pentru orice experiență”, decide curajos Eliade. Peste câteva zile (5 mai 1942), tonul tranșant al diaristului se menține: „Un exces în toate lucrurile până acum interzise, și sper ca neurastenia mea să se vindece. – Încep astă-noapte”. Devine un jurnal terapeutic, în care Eliade vorbește fie despre „lupta mea cu melancolia și orgia” (1 iulie 1942), fie despre tendința individului „către degradare, stări larvare, orgie, beție etc.” (14 noiembrie 1942) (77, pp. 118-119, 126, 151). Comentând *Jurnalul portughez*, Moshe Idel deplânge imprecizia acestor adnotări: „Nu reiese prea clar ce tip de experiențe și tratamente a folosit [Eliade] împotriva melancoliei” (680, p. 97).

La 14 mai 1943, Eliade se simțea posedat de *Le démon de Midi* (titlul cărții lui Paul Bourget), vorbind despre „otrava care va sfârși prin a mă ucide”. Și asta „pentru că neurastenia care mă amenință nu se poate rezolva în nici un fel”. Este prima notă din jurnal (ambiguă, e drept) despre o nenumită „otravă”. În vara anului următor (când a întrevăzut subiectul nuvelei *Un om mare*), Eliade se percepea „complet intoxicat”, dar nu era în stare să divulge – nici măcar în jurnalul său intim – detaliile situației dramatice prin care trecea: „[Sunt] complet intoxicat. Nu am curajul să scriu aici – nota el în jurnal la 11 septembrie 1944 – tot ce se întâmplă cu mine. Sper să mă salvez! Nu este numai o neurastenie sau un surmenaj, cum credeam. Este, pur și simplu, o întunecare a minții”.

Peste doar câteva zile, în urma unui „nou atac de nervi, față de Giza și Nina”, Eliade pleca în oraș să-și caute „cu desperare terapeutice”. De data aceasta substanțele psihoterapeutice sunt clar amintite, dar nu și numite. Dar nici dozele de droguri administrate nu își mai fac efectul. „Cred că, în afară de Maica Domnului, nu e nimic de sperat. Mi-e bolnavă mintea.” Singurele efecte par a fi cele secundare: intoxicare, ulcer, vagotonie, dar și „teribile pofte”, probabil sexuale. De menționat că vagotonia (sensibilitate a sistemului nervos autonom) „mărește sensibilitatea față de toxic [narcotic]”, producându-se mai ușor „fixarea otrăvii [psihotrope] pe celula nervoasă”, cum susține doctorul neurolog Gheorghe Marinescu în urma unor experiențe cu beție mescalinică întreprinse la începutul anilor ’30 (228, p. 362).



79. Mircea Eliade la Lisabona (primăvara 1945)

De ce se simțea Eliade „complet intoxicat"? Ce „otravă" îl ucidea? Ce „terapeutice" își administra? Este vreo șansă ca numele remediului psihoactiv să apară consemnat în jurnal? În februarie 1945, criza psihică pe care o traversa istoricul religiilor a intrat într-o fază majoră. Pe de o parte, jurnalul era văzut ca „un instrument de apărare împotriva neantului care mă amenință din toate părțile". Pe de altă parte, Eliade avea probleme cu „anumite evenimente asupra cărora am trecut de obicei prea sumar sau pe care nici nu le-am însemnat [în jurnal]" (77, p. 313). Pur și simplu el nu voia să consemneze anumite lucruri în jurnal, de teamă că vor deveni publice. „Gândul că aș putea publica fragmente din acest jurnal mai devreme decât am hotărât (adică înainte de 1967) – scria el la 5 februarie 1945 – să mă intimideze oare atât de mult, încât să nu mai îndrăznesc să mărturisesc totul? Trebuie să mă dezbar de acest gând. Pentru că, chiar dacă voi publica înainte de a trece șaizeci de ani de la nașterea mea (fie că eu aș fi sau nu în viață), voi alege numai fragmente" (77, p. 317). Două erau deci problemele care îl făceau pe Eliade să se autocenzureze: *când*? și *cât*? va publica din jurnal.

După moartea soției sale (20 noiembrie 1944), psihonevroza istoricului religiilor atinge apogeul. Absența Ninei este, pentru

Mircea Eliade, mai puternică decât fusese prezența ei. „În mod straniu – observă Andrei Simuț, analizând diverse ipostaze ale «literaturii traumei» –, Nina e mai prezentă în jurnal[ul lui Eliade] după moartea ei” (298, p. 84).

Presiunea psihonervoasă este atât de puternică, încât apar fisuri în zidul autocenzurii diaristului, fisuri prin care cele mai tainice intimități ajung să fie notate în jurnal. În primăvara anului 1945 Eliade nu se mai cenzurează și scrie frust în jurnal despre psihoza care îl macină. Ba chiar consemnează numele drogurilor psihotrope din care își administra „doze masive”. „Astăzi – scrie Eliade la 4 martie 1945 – am avut cea mai teribilă criză de la plecarea [= moartea] Ninei. Am adormit târziu, pe la 3 dimineața, și m-am trezit la 6, convulsionat de o infinită desperare, la care se adăuga neurastenia mea obișnuită; între 6 și 7 dimineața, am încercat zadarnic să mă liniștesc, luând doze masive de *Passiflorină*. Deznădăjduit, plângeam – arătându-mă Ninei: «Uite în ce hal am ajuns! Uite ce-au ajuns bieții mei nervi!».” Cu doar câteva săptămâni înainte de această criză Eliade compusese nuvela *Un om mare.*

Passiflora (sau *Maracuja*) este un arbust din America tropicală, numit astfel (*passiflora* = „planta patimilor”) la începutul secolului al XVII-lea de către misionarii iezuiți. Frunzele plantei conțin *passiflorină*, o substanță activă psihotropă, dar care nu provoacă dependență. Este un sedativ natural, folosit la tratarea insomniei, asteniei, anxietății și depresiei psihice. Extractul de *passiflora* este folosit ca remediu psihotrop în medicina populară braziliană. Cu siguranță că Mircea Eliade nu avea dificultăți să-și procure *passiflorină* în Lisabona anilor ’40. Era un calmant destul de uzual și în România interbelică, devenind un echivalent obișnuit al somniferului. În 1932, de pildă, scriitorul Ion Călugăru publica în revista avangardistă *unu* un pamflet la adresa unui profesor de la Universitate, intitulat *Passiflorina universitară* (193, p. 364).

Nu este nici prima, nici ultima criză depresivă pe care a traversat-o istoricul religiilor. Și nu este nici primul, nici ultimul leac antidepresiv pe care și l-a administrat. În octombrie 1984, de pildă, Mircea Eliade a luat două pilule de *ansiolin* (un fel de *diazepam* sau *valium*) pentru a traversa cu bine o stare de depresie psihică. Iată câteva rânduri din jurnal, consemnate la Paris pe 9 octombrie 1984: „[Sunt] deprimat, după lectura cărții lui Marin Preda: *Cel mai iubit dintre pământeni.* N-am mai putut

adormi, chiar cu cele două pilule [de] «Ansiolin». Mă gândeam mereu la ce-aș fi suferit rămânând în țară profesor și scriitor” (96, p. 477). Dar la Lisabona anilor ’40 starea psihică a lui Eliade a fost mult mai gravă.

*

* *

Pe 16 martie 1945, după răbufnirea nevrotică din 4 martie (vezi *supra*), pentru a-și trata melancolia și nevroza, Eliade consultă un „doctor de nervi”, pe prof. Bernardes, un elev al doctorului german E. Schneider (77, p. 339). Este poate momentul când istoricului religiilor i se recomandă (sau i se recomandă din nou) un drog psihotrop mult mai puternic decât *Passiflorina*. Este vorba de *Pervitin*. „De câteva zile – nota Eliade în jurnal la 5 mai 1945 –, nu mă pot menține într-o stare acceptabilă oamenilor din jurul meu decât luând două-trei pastile de *Pervitin*. Am luat și azi-dimineață.” Și apoi, la 6 mai: „Nu voiam să stric petrecerea prin melancolia mea. Am luat *Pervitin*, am băut șampanie și am redevenit cel din zilele bune, vesel și «inteligent»”.

Peste câteva zile, pe 10 mai 1945, nota din jurnalul lui Eliade este mai gravă: „Criza de nervi continuă. Mă țin numai cu *Pervitin*” (77, pp. 197, 243-245, 335, 361-362). Întâmplător sau nu, erau chiar zilele anterioare și ulterioare capitulării necondiționate a Germaniei naziste. Probabil că acest din urmă fapt avea de-a face cu „criza de nervi” traversată de Mircea Eliade în mai 1945 și cu administrarea abuzivă („două-trei pastile” deodată) a unui drog puternic cum era *Pervitin*-ul.

Pervitin sau *Pervitină* este o metamfetamină lansată pe piața germană în 1938 de *I.G. Farbenindustrie*. Considerat inițial un „drog minune”, zeci de milioane de tablete de *Pervitin* au fost introduse din 1939 în ranițele soldaților germani. Într-un studiu recent, intitulat „Soldații drogați ai lui Hitler” (*Hitler’s Drugged Soldiers*, 2005), Andreas Ulrich a abordat acest subiect (***301***). În anii 1939-1940, fiind soldat pe frontul din Polonia, scriitorul Heinrich Böll scria acasă, cerând familiei să îi trimită rezerve de *Pervitin*.

Pervitin este un foarte puternic drog psihostimulator și antistres, similar cu cocaina. El ridică nivelul adrenalinei, crește încrederea

în sine, curajul și puterea de concentrare, reducând în același timp nevoia de somn, hrană, apă și căldură. Interesant și paradoxal este faptul că *I.G. Farben*, prin companiile sale, producea în perioada 1938-1945 atât o otravă puternică pe bază de cianură, precum gazul *Ziklon B*, pentru exterminarea evreilor, cât și o substanță psihotropă puternică, precum *Pervitin*, pentru revigorarea militarilor naziști.

Gheorghe Barbul a notat în memoriile sale că, în anii războiului, piloții de avioane militare germane, membrii echipajelor de tancuri și conducătorii naziști din anturajul lui Hitler primeau „trei pilule [de *Pervitin*] pe zi". „Luat în doze masive – continuă Gh. Barbul –, medicamentul avea darul nu numai de a-l menține pe cel drogat treaz până la două săptămâni, dar și pe acela de a-i da o mare doză de curaj și de optimism. Astfel, *I.G. Farbenindustrie* fabrica eroi în serie."

Gheorghe Barbul a fost secretarul lui Ion Antonescu și a participat la câteva din cele 12 întâlniri dintre mareșalul român și Führer. El a descris cu lux de amănunte întâlnirea Hitler-Antonescu desfășurată la Königsberg pe 10 octombrie 1942 (la care au mai participat Joseph Goebbels, Joachim von Ribbentrop, Wilhelm Keitel, Alfred Jodl, Alexander Dörnberg etc.). O întâlnire esențială la care s-a decis strategia ofensivei asupra orașului Stalingrad.

Cu prilejul întâlnirii de la Königsberg dintre cei doi dictatori, Barbul a fost șocat de alcoolismul deșănțat și de „pervitinomania" (termenul îi aparține) în care se complăcea camarila Führerului, și mai ales conducerea Statului-Major al armatei germane (*OKW*, *Oberkommando der Wehrmacht*). „Colaboratorii intimi ai lui Hiler" aveau „fețele crispate", „tenul pământiu" și „ochii ficși", fiind „cufundați într-un fel de prostrație". „«Pervitinomania» Marelui Cartier General german – scrie Gh. Barbul în memorii – ar trebui să formeze un capitol al istoriei acestui război. Generali, diplomați, SS[-iști] de la Statul-Major al lui Hitler păreau să cadă lent sub puterea drogului."

Și Hermann Göring, comandantul aviației naziste (*Luftwaffe*), era dependent de această metamfetamină. „Göring – scrie Călin-Andrei Mihăilescu – nu pleca niciodată de acasă fără ea [= *Pervitină*] și așa a ajuns *Luftwaffe*, plutind la altitudine, să fie cel mai expeditiv aducător de vești proaste" (210, pp. 31-32). Hitler însuși se intoxica cu acest drog psihostimulator. Către

sfârșitul întâlnirii de la Königsberg dintre mareșalul Antonescu și Führer, își amintește Gh. Barbul, pilulele de „pervitină” păreau „să-și fi pierdut efectul asupra sistemului nervos al lui Hitler”, și totuși vocea acestuia a rămas „voalată și răgușită, ca cea a unui drogat” (299).

Se știe că operațiunea militară complexă cunoscută sub numele generic de „Bătălia Stalingradului” s-a dovedit a fi apocaliptică pentru armatele germană și română. La Cotul Donului și în Stepa Calmucă au pierit, în doar două luni de lupte, circa 150.000 de militari români. Este legitim să ne întrebăm cât a contat, în ecuația acestei operațiuni catastrofale, faptul că înalții demnitari naziști care au pregătit operațiunea se îndopau cu pilule de *Pervitin*.

Câteva paragrafe interesante despre *Pervitin*, „noul stimulent german”, a scris și Rosa G. Waldeck, corespondenta săptămânalului american *Newsweek* în România în perioada iunie 1940 – ianuarie 1941. În acea perioadă, la București ea lua pastile de *Pervitin* ca stimulent, iar informațiile despre acest drog se află în romanul-reportaj *Athénée Palace*, publicat de jurnalista americană în 1942. „Germanii – scrie Rosa Waldeck – au început prin a da *Pervitin* piloților și ostașilor care aveau de îndeplinit sarcini deosebit de grele: aceasta ar putea fi o explicație pentru poveștile care circulau despre starea de «extaz» în care luptau soldații naziști în Franța.”

Tot de la Rosa Waldeck aflăm modul în care puteau fi procurate pastile de *Pervitin* la începutul anilor ’40: „[*Pervitin*] putea fi cumpărat în toate drogheriile din întreaga Europă dominată de naziști. Este un medicament ieftin și, după cum mi s-a spus, inofensiv. […] Mult mai târziu, un doctor militar german m-a prevenit împotriva folosirii acestuia «în exces», pentru că naziștii nu mai erau prea siguri de efectele sale secundare după ce au observat că cei care utilizau *Pervitin* în mod obișnuit erau predispuși la coșmaruri și depresii nervoase” (300, p. 252).

După ce au fost depistate efectele secundare ale drogului (dependență, modificare a personalității, creștere excesivă a presiunii sângelui, transpirație abundentă, coșmaruri, dereglări psihice etc.), *Pervitin*-ul a fost interzis pentru uzul civililor. Cu toate că interdicția a fost impusă chiar de Ministerul german al Sănătății (la 1 iulie 1941, prin așa-zisa „Lege a opiumului”), drogul a continuat totuși să fie trimis soldaților nemți de pe front. Până la interdicția din iulie 1941, *Pervitin* s-a găsit în toate farmaciile.

*
* *

Este de presupus că, după iulie 1941, Eliade își procura tablete de *Pervitin* de pe piața neagră din Lisabona sau chiar de la Berlin, fie când a fost el însuși acolo (vara lui 1942), fie când a fost soția sa, Nina (vara lui 1943). Poate că l-au ajutat în această privință doctorul berlinez Wagner și „elevul acestuia din urmă, un doctor german de la Madrid”, care îi prescriau Ninei injecții cu un analgezic pe bază de morfină, *Eucodal*, sau cu un analgezic opioid, *Dolantină*: „[Nina] era intoxicată cu injecții [cu] *Eucodal* etc. [...] Doctorul Wagner i-a trimis, de la Berlin, tratamentul, așa că avem speranțe” (11 septembrie 1944); sau „[Nina suferă] de un traumatism alimentar, provocat de intoxicația cu injecții (*Eucodal* și *Dolantină*)” (20 septembrie 1944) (77, pp. 203, 242, 246).

Foarte probabil că Mircea Eliade și-a administrat pastile de *Pervitin* și înainte de 1945. La începutul anului 1944, Eliade a scris „ca într-un fel de transă” (cum zice el însuși) piesa *Oameni și pietre*. La 9 martie 1944 citea scenariul „câtorva prieteni români de la legație” (77, pp. 224-225). Aflate într-o peșteră din Munții Carpați, cele două personaje ale piesei își administrează „pilule de pervitină”. Pervitina este prezentată în piesă ca un opiat sintetic. Uneori pilulele sunt numite ca fiind „de heroină”, alteori „de opium”.

Motivele administrării drogului sunt diferite la cele două personaje. Speologul Petruș înghite astfel de pastile ca să se „vitalizeze” și să-și alunge „somnul, și oboseala, și groaza”. Celălalt personaj, poetul Alexandru (un *alter ego* al autorului), are „nervii extenuați” și pilulele de pervitină îl „năucesc”, provocându-i halucinații vizuale și auditive. Coborârea în adâncurile peșterei este pentru el un *descensus ad inferos*, „o descensiune până la ultimul nivel al conștiinței și al vieții cosmice” (303).

Știm cât de important este acest concept în morfologia comparată a sacrului elaborată de Mircea Eliade. Coborârea într-o peșteră sau într-o locuință subterană (Zalmoxis, Pythagora ș.a.) este pentru Eliade echivalentă, ritual și simbolic, cu o *katabasis*, „cu un *descensus ad inferos* întreprins în vederea unei inițieri”. „A coborî în Infern – conchide istoricul religiilor – înseamnă a

cunoaște «moartea inițiatică», experiență susceptibilă de a întemeia un nou mod de existență" (120, pp. 42-43).

Interesant este faptul că, exact în perioada administrării la Lisabona a unor remedii psihoterapeutice (1942/1943-1945), Mircea Eliade citește în octombrie 1944 cunoscuta carte a lui Milton Silverman *Drogas Magicas*, tradusă în spaniolă. Titlul original al cărții, apărută în engleză cu câțiva ani înainte, este *Magic in a Bottle* (Macmillan & Co, New York, 1941). Este vorba de o istorie farmaceutică a drogurilor, care prezintă modul în care au fost descoperite morfina, cocaina, drogurile sintetice etc. Eliade este în mod special interesat de medicamente psihotrope, de genul *cloral* și *veronal*, fiind impresionat de faptul (pe care și-l notează cu grijă în jurnal) că descoperitorii acestor droguri au murit ingerând propriile lor descoperiri (77, pp. 262-263). De asemenea, pe 28 martie 1943, Mircea Eliade ține la *Institutul de Etnografie și Arheologie* din Lisabona o conferință interesantă „din ciclul mătrăgunei", cum se exprimă el însuși: „Ethnobotanique roumaine comparée. La cueillette des plantes magiques" (77, p. 185).

Și prietenul lui Mircea Eliade, istoricul religiilor Stig Wikander, a traversat după război o severă depresie psihică. La fel ca și Eliade, Wikander a fost un intelectual apropiat politic de cercurile de extrema dreaptă și de Germania nazistă. El a încercat să scape de depresie bând alcool și administrându-și din anii '40 anumite amfetamine. Este vorba mai ales de tablete de *Maxiton*, care îl ajutau pe iranologul suedez „să surmonteze" unele „dimineți detestabile", cum se exprima el însuși.

Wikander simțea nevoia să-l liniștească pe Eliade în privința efectelor acestui medicament, care n-ar fi decât un „tonic sau excitant" și ar fi „foarte bun împotriva migrenei, fără a avea efectele mai puțin agreabile pe care le dau produsele similare ale farmacopeii suedeze". Recunoscând probabil la Wikander propriile sale probleme depresive, Eliade a fost foarte înțelegător cu boala colegului său scandinav. În martie 1952, Wikander îl ruga pe Eliade să-i aducă de la Paris (în Suedia nu puteau fi procurate) „cel puțin vreo douăzeci de cutiuțe" de *Maxiton*. Evident, Eliade i-a procurat și i-a adus remediul psihiatric solicitat (304).

De curând, Marcus Boon – care a scris o bună „istorie a scriitorilor consumatori de droguri" – a avansat o teorie riscantă. El a susținut că, în perioada anilor '30-'60, mai ales „oamenii cu

orientare conservatoare și de dreapta" au fost interesați de substanțele psihotrope. „Drogurile psihedelice – a observat M. Boon – evocau câteva teme care erau dragi inimilor intelectualilor de dreapta. Ele erau asociate cu primitivul, iraționalul și mitologicul și îl puneau pe neînfricatul *gentleman* explorator de mai târziu în legătură cu «originile» sale" (3, p. 258).

Intelectualii la care s-a referit explicit Marcus Boon sunt Mircea Eliade, Ernst Jünger, Aldous Huxley, Robert Graves ș.a. Vorbind despre perioada anilor '30-'60, M. Boon a uitat totuși să amintească de interesul pentru narcotice manifestat de scriitorii și artiștii avangardiști din perioada interbelică (cu puține excepții, majoritatea au fost „de stânga") și de scriitorii *beatnici* din perioada postbelică. Cum spuneam, încercarea cercetătorului Marcus Boon de a politiza subiectul este riscantă, dar merita să fie cel puțin amintită aici.

Eliade în SUA: Epoca psihedelică

În cursul anului 1932, la vârsta de douăzeci și cinci de ani, Mircea Eliade publica în *Cuvântul* un articol compus din mai multe episoade despre Aldous Huxley. Un text parțial laudativ, parțial critic. Pe atunci în vârstă de treizeci și opt de ani, Huxley nu publicase încă marile sale cărți. Publicase totuși câteva romane, printre care *Brave New World*, chiar în 1932 (689). Avea obiceiul (ca și Eliade, de altfel) să-și strângă în volume excelentele lui articole de presă. Motiv pentru tânărul Eliade să îl critice: „O mentalitate de spițer, de om care vindecă prin narcotice și laxative, căruia îi repugnă operația [chirurgicală], care nu se interesează de cauzele adânci dar suferă și compătimește pe bolnav, îi oferă prafuri și ierburi, ca să-i amâne durerea cea mare și să-i adoarmă pe cele mici" (text reluat în *Insula lui Euthanasius*, 1943) (305, p. 298).

Ulterior, opiniile lui Eliade s-au nuanțat, fără să dispară ironia. În jurnalul său, Eliade se amuză de o relatare a doctorului Osmond privind participarea lui Huxley la un Congres de psihologie de la San Francisco. Psihiatrul britanic Humphrey Osmond este cel care i-a recomandat lui Huxley în 1953 pentru prima oară mescalină și cel care a forjat termenul *psihedelic*. Osmond povestește cum Huxley asculta cu atenție comunicările de la congres, „făcându-și

cruce cu cucernicie de fiecare dată când se menționa numele lui Freud" (95, p. 567). Părerea lui Eliade despre Aldous Huxley s-a modificat substanțial pe la mijlocul anilor '50, mai ales după ce acesta din urmă a publicat celebrele sale cărți *The Doors of Perception* (1954) și *Heaven and Hell* (1956) (678), lucrări care asociau experiențele narcotice (cu mescalină și LSD) cu cele mistice (***306***).

Mircea Eliade se stabilește la Chicago în 1957. În toamna anului 1959, încă neacomodat cu *the American way of life*, istoricul religiilor meditează pe marginea destinului nefericit al omului contemporan, „zdrobit, asfixiat, strivit de «civilizația industrială»". „Cum vom redescoperi dimensiunea sacramentală a existenței? – se întreabă el în jurnal. [...] Trebuie să existe o ieșire. Aldous Huxley propune mescalina, alcoolul, drogurile. Ar fi multe de spus în privința asta" (95, p. 346). Este foarte probabil că Mircea Eliade ar fi avut într-adevăr „multe de spus în privința asta", dar a ales să fie discret și de data aceasta. Sau poate că și-a notat în jurnal, dar l-a cenzurat ulterior, înainte să-l publice. În orice caz, era doar începutul unei epoci și al unei culturi psihedelice. Întâmplarea a făcut ca Eliade să se afle chiar în „ochiul ciclonului", în mijlocul culturii psihedelice.

*

* *

În anii '60-'70, fiind profesor în Statele Unite, Eliade a fost extrem de interesat de mișcarea *hippie* și de explozia de narcofilie din rândul tinerilor americani (și vest-europeni) din epocă. Am comentat cu un alt prilej interesul manifestat de Eliade în această privință (309, p. 12; 212, pp. 57-61). De fapt, cariera lui Mircea Eliade și istoria istoriei religiilor au în deceniul 1965-1974 un important punct de inflexiune. Din ceea ce a fost până atunci o uscată disciplină academică (dacă nu chiar o anexă a teologiei), istoria religiilor a devenit brusc o provocare existențială și o preocupare foarte populară în rândul milioanelor de tineri rebeli ai societăților occidentale. Mircea Eliade a întrevăzut rapid acest fenomen: „Istoria religiilor – scria el în epocă – este destinată să joace un rol important în viața culturală contemporană" (*The Quest: History and Meaning in Religion*, 1969).

În anii ’60-’70, noua generație de tineri, născuți după război – revoltându-se împotriva societății „administrate” de părinții lor –, au început să fie interesați de civilizațiile non-occidentale, de religiile non-creștine (Isus era „interesant” doar ca un *proto-hippie*; vezi opera rock *Jesus Christ Superstar*, 1970), de culturile orientale, de practicile magico-rituale arhaice etc. Orientul, misticismul, șamanismul, practicile yoga, religiile indiene, drogurile le-au atras interesul. La *Divinity School* din *University of Chicago*, Eliade ținea cursuri despre șamanism și yoga, despre sacru și profan, despre mituri, vise și mistere. El vorbea, de asemenea, despre intoxicările voluntare cu plante psihotrope în diverse culturi arhaice (Tracia, Iran, India, China, America și Asia șamanică, Europa medievală etc.) și despre „tehnicile arhaice ale extazului”. *Les techniques archaïques de l’extase* este chiar subtitlul cărții sale *Le Chamanisme*, publicată în franceză în 1951 și – nu întâmplător – reeditată apoi în tiraje mari la Princeton University Press în 1964, 1972, 1974 etc. (167). El a reluat tema intoxicării șamanilor și a magicienilor cu diferite narcotice, în vederea depășirii prin extaz a limitelor normale ale simțurilor („percepții extrasenzoriale”) și ale cunoașterii („puteri paragnomice”), în cartea sa *Mythes, rêves et mystères*, publicată la Gallimard în 1957 și reeditată în 1967, 1970, 1972 etc. (552).

Sălile în care preda Mircea Eliade au devenit neîncăpătoare și au fost schimbate în amfiteatre. El a început să fie invitat să conferențieze și în alte centre universitare americane. De pildă în California, la Los Angeles și Santa Barbara – locuri de naștere ale mișcării *hippie*. „Vorbesc liber, improvizez în fața unei clase tot atât de arhipline”, nota surprins Eliade în jurnal la 8 februarie 1968 despre un curs al său la Universitatea din Santa Barbara (95, p. 583).

Eliade însuși a recunoscut (în 1978, deci la sfârșitul fenomenului *hippie*) că istoria religiilor devenise în epocă „o disciplină la modă”, iar șamanismul „aproape un obiect de delectare”: „Ceea ce am văzut la Chicago și la Santa Barbara este pasionant. În America istoria religiilor este o disciplină la modă, nu numai printre studenții care, așa cum spunea [Jacques] Maritain, sunt niște «analfabeți din punct de vedere religios», ci și printre cei ce sunt curioși să cunoască religiile celorlalți: hinduismul, budismul, religiile arhaice și primitive. Șamanismul a devenit aproape un obiect de delectare. Pictori, oameni de teatru se interesează de

el, și mulți tineri; ei cred că drogurile lor îi pregătesc ca să înțeleagă experiența șamanică. Printre acești studenți, unii au găsit absolutul într-o sectă [orientală] efemeră [...]. Nu-i încurajez, dar nici nu le critic alegerea, deoarece ei îmi spun: «Înainte, mă drogam, eram o larvă, nu credeam în nimic, am încercat de două ori să mă sinucid, era cât pe ce să fiu omorât într-o zi când eram complet drogat, și acum am găsit absolutul!»” (248, pp. 99-100).

Era o epocă în care tinerii rebeli americani descoperiseră nu doar Orientul (India mai ales), dar și „Orientul din Sud”, al indienilor mezoamericani. Principalul exponent al acestei descoperiri a fost americanul de origine peruviană Carlos Castaneda (1925-1998), student la Facultatea de Antropologie a *Universității din California*, Los Angeles (UCLA, licență în 1962, doctorat în 1973). Este foarte probabil ca tânărul Castaneda să fi audiat cursuri ținute de Mircea Eliade la UCLA în anii ’60 (aceeași probabilitate și în cazul poetului și rockerului „șaman” Jim Morrison, student la UCLA în perioada 1964-1965). Publicate în perioada 1968-1972, primele cărți ale lui Castaneda descriu inițierea sa de către un guru șaman, dintr-un trib nord-mexican, cu ajutorul unor plante halucinogene: muguri de cactus *peyotl* (*Lophophora williamsii*), ciupercă psihedelică (*Psilocybe mexicana*), *ciumăfaie* (*Datura stramonium*).

Studenții au început să caute în Eliade nu atât un profesor, cât un „maestru”, dacă nu chiar un „guru”. Cărțile lui au început să aibă mare succes de public, să cunoască multe reeditări în tiraje de masă etc. Nu vreau să minimalizez în nici un fel valoarea operei lui Mircea Eliade și nici eficiența metodelor sale de a constitui o adevărată școală (în sensul larg al termenului) de istorici ai religiilor. Vreau doar să subliniez faptul că toate acestea s-au suprapus în mod fericit unui context socio-cultural specific, care a impulsionat în mod neașteptat interesul tinerilor pentru discipline precum istoria religiilor, antropologia culturală și orientalistica.

Nu s-a vorbit despre modul în care a perceput Mircea Eliade mișcarea *hippie* din Statele Unite în a doua jumătate a anilor ’60. La vremea aceea, profesorul împlinise șaizeci de ani (în martie 1967) și preda istoria religiilor la Universitatea din Chicago, dar și la universități din Los Angeles, Stanta Barbara, Boston etc., printre studenții săi fiind numeroși *hippies*. Inițial, Eliade s-a arătat

surprins de amploarea fenomenului și de caracteristicile sale inedite, sociale și culturale. Opiniile și explicațiile lui n-au fost de la bun început entuziaste. Inițial, generația de intelectuali Eliade, Cioran & Co, foști juni rebeli în anii ’20 (acum sexagenari, deci la vârsta bunicilor tinerilor *hippies*), au privit cu neîncredere spre cei din generația *flower power*. În 1969, de pildă (un an de referință, cel al Festivalului de la Woodstock) (***366***), elevii *hippies* din Paris erau pentru Cioran o apariție scandaloasă: „Aceste fete aproape despuiate, băieții ăștia cu părul lung, ce scârboșenie sinistră! Totul se va duce de râpă, inexorabil!” (224, p. 110).

Eliade a traversat și el, cu neplăcere, momentul „burghezului” deranjat de „mirosul trupului transpirat” lăsat în urmă de un student *hippie* nespălat. Dar Eliade a căutat să depășească suprafața fenomenului. Murdăria tinerilor *hippies* – a înțeles foarte repede Eliade – „face parte din ideologia și practicile «rebeliunii». Este expresia aceleiași voințe de a protesta contra societății opulente, de a proclama zgomotos desolidarizarea de idealurile morale, politice și estetice ale părinților” (95, p. 597).

Într-o a doua fază, rebelii i-au stârnit curiozitatea profesorului Eliade. „Câte nu învăț de la studenții foarte tineri”, scria el în jurnal în ianuarie 1968. Inițial, a încercat să jaloneze mișcarea *hippie* inventariindu-i formele exterioare („bărboși, cu plete de țigani lăieți, îmbrăcați excentric și totodată sărăcăcios; specialiști în LSD și mescalină”), dar și principalele teme ideologice: „Sunt toți în revoltă deschisă contra ideologiilor părinților și ale instituțiilor, îndeosebi contra instituțiilor academice (*the Establishment*). Ca un leit-motiv, revin câteva teme: anti-tradiționalism, anti-reducționism (sunt pentru Jung, contra lui Freud), interes pentru mistică dar nu pentru «religiile-instituții»; iubesc viața, sunt optimiști, găsesc înțeles și semnificație în *ce li se întâmplă*. Din cei zece-unsprezece [studenți] pe care i-am văzut astăzi, toți erau antiexistențialiști (anti-Sartre, îndeosebi) și numai unul (antropologie) era interesat de structuralism. Restul – mai mult «mistici»” (95, p. 582).

Cu toate că unora dintre studenți mai toți profesorii li se păreau „proști, infantili sau irelevanți”, în Mircea Eliade aveau oarecare încredere. Îl considerau cumva „unul de-al lor”: studiase în India, practicase yoga, scrisese despre șamanism, despre sexualitate, despre inițieri mistice („cât sunt de pasionați tinerii studenți de «inițiere»”, notează Eliade) și, mai ales, despre utilizarea

halucinogenelor și a altor „tehnici ale extazului". Alții îi descriau stările trăite în timpul meditațiilor yoga: „Ascult întotdeauna cu interes pe acei tineri care «practică Yoga» și care îmi relatează experiențele lor în timpul anumitor meditații; recunosc adesea fraze întregi din cărțile mele" (96, p. 116). „În America, opțiunile lui Eliade – rememorează Virgil Nemoianu – merg spre revolta tinerească a anilor '60 («revoluția florilor») și acei tineri îl recunosc adesea drept unul de-al lor" (308, p. 188).

Unii studenți *hippies* îi relatau experiențele lor cu droguri mai ușoare (marijuana, hașiș) sau cu substanțe psihedelice (LSD, mescalină). Într-o zi (din 1968), un student i-a povestit despre experiențele prin care a trecut după ce a fumat marijuana și a luat LSD. Dar abia după ce a citit cartea despre șamanism a lui Mircea Eliade a înțeles că ar fi traversat de fapt o „inițiere șamanică". În ianuarie 1971, o studentă s-a înscris la cursul lui Eliade despre „Inițiere" ca să-și înțeleagă propria experiență trăită după ce și-a administrat „o mare cantitate de hașiș" și „o doză de LSD" la o „adunare de *hippies*", devenită „o sărbătoare rituală vrăjitorească".

Profesorul își asculta cu mare atenție studenții și își nota detaliat în jurnal trăirile lor narcotice. Cred că prima adnotare de acest fel în jurnal este datată relativ timpuriu, și anume la 14 aprilie 1966. Eliade intuia cu acest prilej faptul că, „prin experiențele paranormale ale drogurilor halucinogene", „tinerele generații" vor crea „o nouă literatură fantastică, inteligibilă și semnificativă". Ulterior, în 1968, istoricul religiilor constata că „succesul fără precedent al drogurilor halucinogene în rândurile tineretului" ilustrează un sindrom, printre altele, al unui *Zeitgeist* complex al societății occidentale (95, pp. 553, 582, 597-598, 603-604; 96, pp. 27, 39-40).

Din acest punct de vedere, memorabilă a fost și întâlnirea lui Mircea Eliade cu poetul *beatnic* Allen Ginsberg (scris greșit Ginsburg în jurnal). Întâlnirea s-a produs la Chicago, pe 25 februarie 1967, la inițiativa poetului. Acesta era în perioada când pregătea volumul *The Fall of America*, în care este cuprins și poemul *O fereastră deschisă spre Chicago*, scris la începutul anului 1967 (509, p. 233). Ginsberg venea la profesor ca la un fel de *guru*, „ca un căutător de înțelepciune la un mare învățător", comentează Andrei Codrescu (318, p. 70). Poetul beatnic „seamănă cu un ascet himalayan", dar care „bea și fumează fără încetare",

își nota Mircea Eliade. Printre altele, Allen Ginsberg i-a povestit istoricului religiilor despre „experiențele sale cu droguri", despre mecanismele „inspirației poetice" și despre „tehnicile meditației". Poetul i-a relatat despre ce a simțit când și-a administrat diverse droguri: „mescalina, LSD-ul și multe altele". Într-adevăr, poeziile sale sunt pline de experiențe provocate de administrarea de narcotice și halucinogene, precum marijuana, hașiș, mescalină, benzedrină, LSD, ayahuasca ș.a. (509). Ajuns acasă, Mircea Eliade a consemnat cu grijă informațiile în jurnal (95, pp. 571-573). Tot în 1967, Eliade a fost vizitat de un alt poet rebel: Andrei Codrescu – un *hipiot* narcofil în vârstă de douăzeci de ani, care descoperea atunci America și cultura psihedelică a tinerei generații (vezi capitolul următor). Cu doar câteva luni înainte, în 1966, Allen Ginsberg și Andrei Codrescu se întâlniseră la New York și se împrieteniseră (311, pp. 63, 113).

Așa cum confirmă un student și discipol al lui Eliade din perioada *flower power*, Douglas Allen, Eliade era „fascinat de *hippies*", de tinerii care „explorau practici indiene, cu structurile lor mitice și simbolice ale armoniei cu natura, ale nudității rituale ș.a.m.d.". Istoricul religiilor era „extrem de generos, chiar romantic, în descrierea acestor studenți talentați", care, fiind „alienați de Vestul modern", experimentau „alternativele «spirituale»" (o sintagmă-cod pentru substanțele psihedelice) (308, p. 39). Depășind masa critică, această cultură a ieșit din *underground*, devenind o cultură alternativă la *mainstream*, o *contra-cultură*. Termenul a fost forjat de sociologul american Theodore Roszak (*The Making of a Counter Culture*, 1968).

O amintire din a doua jumătate a anilor '60 este consemnată de un alt fost student al lui Mircea Eliade, istoricul religiilor și sinologul american Norman Girardot, pe atunci un *hippie* bărbos care se intoxica cu „ierburi care alterează mintea" (probabil *marijuana*) și, mai rar, cu *mescalină*. Despre năravurile din epocă ale lui Eliade însuși, Girardot nu ne spune prea multe, decât că „purta adesea [pantaloni] raiați largi și fuma zdravăn dintr-o pipă tutun dulce și ieftin Cherry Blend" (308, p. 103).

Pentru Eliade, folosirea pipei era un întreg ceremonial, descris de poeta Constanța Buzea, care l-a vizitat pe istoricul religiilor la Chicago în ianuarie 1971: „[Eliade] își umple încă o dată pipa din belșug. Manevrează tot felul de pungulițe. Într-una își scutură

scrumul. Din alta scoate cu două degete tutunul auriu. Apoi, cu degetul mare, astupă, apăsând în hornul pipei tutunul. Nu aprinde imediat și ascultă în poziția preferată, cu pumnul sub bărbie, ca un copil în fața unui miracol. Cucerit ca un credincios ce nu se îndoiește de existența lui Dumnezeu, ci așteaptă să se arate. Apoi își aprinde pipa. Mâna dreaptă, palidă și nemișcată, cea cu care ține pipa, are ceva din grija mânuirii unui obiect de cult. Crispată, parcă ar susține un șarpe" (427).

Mircea Eliade le vorbea discipolilor săi despre „funcția rituală a fumatului", așa cum îl practicaseră sud-americanii precolumbieni. În 1973 Eliade își nota în jurnal faptul că, după 1492, europenii au coborât fumatul în zona profanului: „Fumatul a fost introdus în Europa ca o drogă, iar nu ca un sacrament. De aceea consecințele, după patru secole, sunt de-a dreptul dramatice" (96, p. 117). Pentru utilizarea tutunului în scopuri religioase și magico-rituale la populațiile sud-americane, vezi și cartea publicată în 1966 de Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (192).

Faptul că Eliade era interesat de trăirile studenților *hippies*, pe care părea că îi înțelege și cu care uneori avea un limbaj comun, a modificat pretențiile lor. Unii căutau în profesorul Eliade un *guru*, ceea ce îl găsea nepregătit, obligându-l să facă, rezervat, un pas înapoi. Nu întâmplător, faptul s-a produs prima dată anume în California (locul de naștere al mișcării *hippie*), în perioada când preda la Universitatea din Santa Barbara. „În birou – notează Eliade la 8 februarie 1968 – vin să mă vadă cîțiva [studenți]. Unul din ei, cu plete lungi căzându-i pe umeri, îmi sugerează să vorbesc despre yoga, misticism și, mai ales, să pun în legătură lumea arhaică și lumea orientală cu *modern world*. Evident, are dreptate. Dar eu n-am venit aici ca un *guru*, ci ca să predau un curs de Istoria Religiilor" (95, p. 584; vezi și 248, p. 99).

Practicarea „amorului liber" de către *hippies* și „comunismul" lor primitiv îl cuceresc pe Eliade: „[Sunt] din ce în ce mai fermecat de fenomenul *hippie* – notează în jurnal la 3 martie 1968. Mi-am adus aminte de povestirile unui student al meu: *hippies* alcătuiesc un fel de societate secretă de tip religios; vin tineri din toate colțurile Americii, fără bani, sunt găzduiți la necunoscuți (și ei tot *hippies*), mănâncă din ce li se oferă; au «magazine» unde fiecare își alege ce are nevoie [...] și lasă ceva în loc, dacă are ce lăsa. Locuri în care se adună, în pădure, pe dealuri, trăiesc

acolo într-o comunitate aproape primitiv-creștină. Toți lucrează, ascultă muzică, meditează etc. Fac dragoste «liberă»...”.

Totuși Eliade șovăie. Tipologia sa de manifestări religioase pare incompletă. „Căsuța” din „Tabelul lui Eliade” în care ar trebui să se încadreze „mișcarea *hippie*” nu este prea clar definită. Ba e „un fel de societate secretă de tip religios”, ba seamănă cu comunitățile primilor creștini, iar unele manifestări orgiastice aduc a „sărbători rituale vrăjitorești”. Eliade recitește cărțile referitoare la „agonia creștinismului” (Miguel de Unamuno, de pildă), căutând să înțeleagă „noua religie” la care vor să ajungă tinerii *hippies* prin „încercări inițiatice”. „Știu că mulți *hippies* visează o «nouă religie» și se zbat să se apropie de «lumile nevăzute». Aceasta este, de altfel, justificarea pe care le place s-o dea drogurilor de care abuzează. Dar pot omologa asemenea extaze artificiale, facile, mecanice, cu o «inițiere» – chiar de tipul celei din *Inferno* [de Strindberg]?” (96, pp. 30-33).

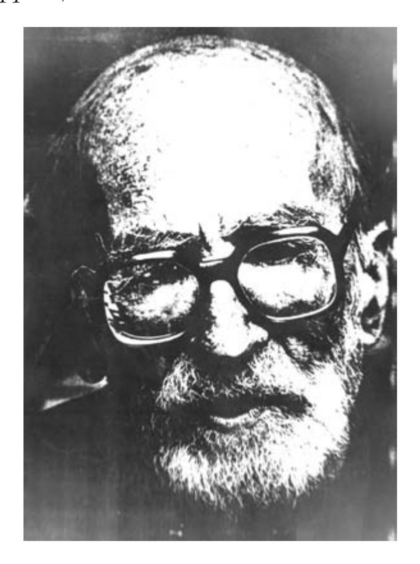
În orice caz, în martie 1968, aspectul (cvasi-)religios al fenomenului *hippie* îi pare lui Eliade esențial. „De ce numesc eu această «mișcare» – religioasă sau cvasi-religioasă? Pentru că e o reacție contra lipsei de semnificație și vacuității unei existențe alienate, așa cum o cunosc în special noile generații americane (în rebeliune împotriva valorilor și idealurilor părinților). Acești tineri *cred* în viață, în libertate, în *agape*, în dragoste. Au găsit un *sens* vieții, și cred într-o realitate *absolută*, care le poate fi accesibilă. În sfârșit, *trăiesc* libertatea, spontaneitatea, detașarea de lucruri” (95, p. 585).

În fine, extrem de important pentru istoricul religiilor este și modul în care se raportează rebelii *hippies* la sexualitate. În ideea lor de *free love* nu este „nici o urmă de promiscuitate – constată Eliade –, nimic orgiastic”. „Dimpotrivă, spun ei, nudismul fetelor și femeilor ajută «camaraderia»” (95, p. 585).

Ulterior, după ce Eliade consultă și presa *underground* a tinerilor, el își nuanțează opiniile. „În pofida excesului de sex, nudism, libertate orgiastică etc. – scrie el în iulie 1968 –, tonul acestor texte în aparență lubrice sau chiar pornografice e religios, da, religios. Orice expresie a dragostei, mai ales a dragostei fizice, e acceptată cu emoție și reverență. Așa cum am repetat-o de nenumărate ori, s-ar putea ca și viața sexuală neinhibată, pe care o exaltă tânăra generație de rebeli, să facă parte din procesul (inconștient) de redescoperire a sacralității Vieții.” Este „un moment

istoric", proclamă Mircea Eliade, când, „pentru întâia oară în istoria civilizației creștine, sexualitatea neinhibată triumfă pretutindeni, și se redescoperă beatitudinea aproape rituală a nudității" (95, pp. 592-593, 598).

Într-adevăr, de la manifestările arhaice de sexualitate rituală, cu funcțiile ei fertilizatoare, trecând prin orgiile narcotico-dionisiace, fenomene similare nu s-au mai produs în lumea occidentală, dominată de morala iudeo-creștină, decât prin unele reminiscențe voalate (excesele carnavalești, rituri magico-erotice reziduale etc.). „Trăim, precum se știe, cea mai radicală revoluție a moravurilor și eticii sexuale pe care a cunoscut-o Istoria", își notează Mircea Eliade în jurnal, la 6 septembrie 1973 (96, p. 127). Peste câțiva ani, în 1978, el va sublinia marea importanță a faptului că, prin „fenomenul *hippie*", „o generație tânără, descendentă a zece generații creștine, protestante sau catolice, a redescoperit dimensiunea religioasă a vieții cosmice, a nudității și a sexualității" (248, p. 102). În 1973, istoricul religiilor încă mai vorbea la prezent despre „fenomenul *hippie*"; în 1978 vorbea la trecut.



80. Mircea Eliade în iarna 1985-1986 (ultima fotografie)

Tema „dimensiunii religioase" a rebeliunii tinerilor va fi reluată de Eliade și Culianu în *The Encyclopedia of Religion*, în 16 volume,

pe care Mircea Eliade a coordonat-o la sfârșitul vieții (Macmillan, New York, 1987). „Ar fi greșit să afirmăm că «revoluția [sexuală]» [din anii ’60] nu a avut o ideologie proprie, sau că a fost total lipsită de o bază religioasă” (310, p. 180). Articolul „Sexuality” din *The Encyclopedia of Religion* a fost scris în comun, de Mircea Eliade și I.P. Culianu, dar paragraful „Revoluțiile sexuale”, din care am preluat pasajul citat mai sus, a fost compus anume de Culianu. A fost vorba, evident, de o formulare agreată și de Eliade.

Sunt esențiale opiniile lui Eliade privind generația *flower power* formulate *post factum*, la sfârșitul anilor ’70 și în anii ’80. Și asta pentru că trecuse destul timp pentru o evaluare istorică obiectivă. „[Mișcarea *hippie*] constituie un exemplu al inepuizabilei și imprevizibilei noastre creativități”, declara el în 1978. Chiar dacă această complexă mișcare socială, culturală, politică și religioasă a fost de scurtă durată, și chiar dacă foștii *hippies* vor (re)deveni burghezi (ceea ce s-a și întâmplat), istoricul religiilor era convins că experiența „californiană” (adică pornită din California) a produs o revoluție psiho-mentală benignă, ale cărei „deschideri” vor dăinui: „În colegii – scria Eliade în 1978 – toată lumea spune că drogurile și-au pierdut mult din seducție. […] Și chiar dacă [tinerii] vor renunța la experiența lor «californiană», devenind funcționari, șoferi, învățători, sunt sigur că se vor fi îmbogățit datorită ei” (248, pp. 101-102).

Cred că expunerea mea nu este lipsită de importanță. În primul rând, cred că este semnificativ modul în care un istoric al religiilor și un specialist al sacrului de talia lui Mircea Eliade a receptat mișcarea *hippie* chiar la ea acasă, în mediul studențesc american. Dar este la fel de important de văzut modul în care, la rândul său, profesorul a influențat o întreagă generație de tineri. În plus, în afară de analizarea relației dintre profesor și studenți, dintre un reprezentant al „generației părinților” și reprezentanți ai „generației tinerilor”, mai este interesant de observat modul în care s-a relaționat un intelectual preponderent „de dreapta” cu o mișcare socială preponderent „de stânga” (de pildă, conflictul dintre anticomunismul structural al lui Eliade și poziția împotriva războiului din Vietnam a tinerilor rebeli). Voi aborda acest ultim aspect cu un alt prilej.

Culianu: „Șamanism dincolo de șamanism”

Spuneam mai sus că este foarte probabil ca tânărul antropolog american de origine peruviană Carlos Castaneda (1925-1998) să fi audiat în anii ’60 cursurile de istorie a religiilor ținute de Mircea Eliade la *University of California*, Los Angeles (*UCLA*). Cărțile publicate de el în perioada 1968-1972 descriu inițierea sa de către un șaman (Don Juan Matus) din tribul nord-mexican Yaqui, cu ajutorul unor plante halucinogene: muguri de cactus *peyotl* (*Lophophora williamsii*, din care se prepară *mescalina*), ciupercă psihedelică (*Psilocybe mexicana*, fumată într-o pipă șamanică specială), *ciumăfaie* sau „rădăcina-dracului” (*Datura stramonium*, preparată ca un unguent halucinogen care se dă pe tâmple și frunte). Cele trei volume inițiale publicate de Carlos Castaneda sunt *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968), *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan* (1971), *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan* (1972). Cărțile sale au fost traduse în românește abia începând cu 1995.



81. Ioan Petru Culianu, Arezzo (Italia), primăvara 1990, cu un an înainte de a fi asasinat. Fotografie de Emanuela Guano

După o perioadă de influență majoră asupra tinerei generații (12 volume traduse în 17 limbi, 8 milioane de exemplare vândute), Castaneda a fost puternic contestat. Cel mai virulent demolator al „mitului Castaneda” a fost psihologul american Richard de Mille, în două volume succesive. Primul volum despre impostura

lui Castaneda l-a scris în 1976 (*Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*), iar celălalt, un volum colectiv, a fost editat de el în 1981 (*The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*) (312).

În cunoscuta sa carte *I letterati e lo sciamano* (1989), vizând imaginea șamanului în literatura americană, Elémire Zolla a dedicat un amplu capitol operei lui Carlos Castaneda. Dar istoricul italian al religiilor nu a uitat să comenteze și „păcăleala etnologică" de care a fost acuzat Castaneda de către alți antropologi (313).

La rândul său, Ioan Petru Culianu l-a considerat pe Castaneda un „fals antropolog" (*pseudoanthropologist*), care își prezenta ficțiunile narco-inițiatice drept experiențe autentice și cercetări antropologice de teren. La începutul anilor '70, spune Culianu, „cel mai incitant performer de experiențe în afara corpului", realizate cu ajutorul substanțelor psihedelice de tip *mescalină* și *psilocibină*, „a fost considerat de multă lume a fi pseudoantropologul Carlos Castaneda, aceasta înainte să devină limpede faptul că el era romancier [*fiction writer*] și nu antropolog" (240, pp. 70, 87). Culianu vorbește de tinerii „al căror idol rămâne Castaneda: un șarlatan mai degrabă decât antropolog".

Interesant este faptul că, în 1988 (deci după moartea lui Eliade), Culianu susține că, „în contextul românesc al anilor '30", Mircea Eliade, întors ca un erou legendar din India, a fost „un fel de *grand oncle* al lui Carlos Castaneda". Castaneda – conchide Culianu – „a reușit să devină un savant respectat în ciuda operei sale de ficțiune care, citită de prea multă lume, a fost de prea multe ori prost înțeleasă" (317).

De fapt, poziția lui Ioan Petru Culianu față de antropologul americano-peruvian este destul de surprinzătoare și de nuanțată. Ea este departe de poziția adulatoare a unora, dar și de cea demolatoare a altora (a lui Richard de Mille, de pildă). Adevărate sau nu, „fiction" sau „nonfiction" – susține Culianu –, lucrările lui Castaneda nu au făcut decât să reconfirme „ceea ce se știa deja despre proprietățile substanțelor halucinogene și despre «puterile» șamanilor indieni. […] Fie adevăr, fie ficțiune, este vorba, oricum, despre un fenomen existent și în istoria religiilor, și în cea a civilizaților occidentale". Ca atare, deși autenticitatea anchetei antropologice și a experienței lui Castaneda rămâne sub semnul întrebării, conchide Culianu, „tot ceea ce relatează el rămâne, dacă nu adevărat, cel puțin bine nimerit…". Nu este întâmplător

faptul că I.P. Culianu și-a intitulat acest text (publicat în Italia în 1981) chiar așa: *Se non è vero, è ben trovato…* (405, pp. 201-205).

*
* *

Ca și Mircea Eliade, Culianu a fost foarte interesat de rolul jucat de substanțele psihoactive în diverse manifestări mito-religioase și magico-rituale. În monografia sa privind călătoriile în lumea de dincolo, Culianu a decelat trei tipuri distincte de producere a extazelor și viziunilor extramundane: *Altered States of Consciousness* (stări modificate ale conștienței), *Out-of-Body Experiences* (experiențe în afara corpului) și *Near-Death Experiences* (experiențe la limita morții). În primele două tipuri de provocare a extazelor și viziunilor se apelează uneori la consumul de plante psihotrope.

De o abordare curajoasă a dat dovadă Culianu în tratarea „vracilor greci", pe care istoricul relgiilor i-a numit *Greek medicine men* sau *iatromanți* (de la termenii grecești *iatros* = „tămăduitor" și *mantis* = „profet"). Este vorba de Pitagora din Samos, Abaris din Hyperboreea, Aristeu din Proconessos, Epimenide din Creta și mulți alții. Culianu a identificat în comportamentul lor unele „practici șamanice": intoxicarea cu plante halucinogene sau euforizante, călătorii extatice, părăsirea trupului de către suflet, catalepsia, abstinența, previziunea, ubicuitatea, anamneza, iatromagia etc.

Herodot amintește despre Abaris hyperboreanul „povestea că ar fi făcut înconjurul lumii cu săgeata ce-o avea, fără să mănânce ceva" (*Istorii* IV, 36). Una dintre ierburile psihotrope utilizate de iatromanți ar fi o plantă, greu de identificat chiar și pentru Pliniu cel Bătrân (*Naturalis Historia* XXII, 33, 73-75), numită *alimos* (uneori *halimos*), cu sensul „fără foame" (69, p. 121). Ar fi o vegetală care, consumată în cantități mici, suspendă foamea. Culianu a susținut că este vorba de o specie locală de plantă, asemănătoare cu frunzele de coca din America de Sud (*Erythroxylum coca*), „conținând vreun alcaloid euforizant care taie senzația de foame".

„După informațiile lui Maxim din Tyr privind caracterul viziunilor lui Epimenide – a conchis istoricul religiilor –, nu se poate exclude ca acestea să fi fost produse de un halucinogen" (240, pp. 179-180; 314, pp. 33-34). Sau într-o altă formulare datorată tot lui Culianu: „Mărturiile nu menționează dacă se presupunea că [*iatromantes*

greci] foloseau ori nu substanțe euforice sau halucinogene, dar cercetări recente ale proprietăților drogurilor psihotrope și psihedelice par să încline balanța în favoarea unei asemenea ipoteze" (495, p. 74).

Mergând pe linia savanților Karl Meuli, Eric R. Dodds, F.M. Cornford, Walter Burkert și Carlo Ginzburg, Culianu a propus sintagma „șamanism dincolo de șamanism", extinzând foarte mult zona clasică de manifestare a șamanismului propriu-zis. El a extins peste hotarele prestabilite nu doar zona geografică (Asia Centrală și de Nord), ci și zona „ideologică" (incluzându-i pe iatromanții greci, pe vrăjitorii europeni etc.). „Dacă grecii nu cunosc instituția șamanismului – scria Culianu cu precauție în 1981 –, ei utilizează totuși, în cadrul posibilităților teoretice și instituționale existente, un anumit număr de motive și tradiții populare aproape neîndoielnic de origine șamanică" (661, p. 94). Ulterior, el s-a despărțit mai tranșant de maestrul său mai conservator, Mircea Eliade, reproșându-i că „a circumscris înțelesul noțiunii de șamanism astfel încât să excludă fenomene care pot fi mai adecvat definite ca vrăjitorie" (240, pp. 80, 186-188).

Într-adevăr, când a descoperit practici magico-extatice atestate documentar, de pildă, în Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea (*Codex Bandinus*, 1646-1648), Mircea Eliade a rămas nedumerit. Termenul *șamanism* a fost pus de el între ghilimele, iar titlul studiului său din 1962 a devenit, dintr-o afirmație, o interogație: *„Șamanism" la români?* Mai mult decât atât, răspunsul la propria sa întrebare a fost unul negativ. Pentru a explica unele similitudini frapante între practicile extatice ale vracilor moldoveni (numiți de episcopul catolic Marcus Bandinus *incantatores*) și cele ale șamanilor central-asiatici, Eliade a recurs cu precauție la o soluție comodă: „importul" de șamanism, adus chipurile de o populație de origine maghiară, deci central-asiatică (ceangăi). Istoricul român al religiilor a preluat soluția facilă propusă anterior (în 1958) de cunoscutul șamanolog ungur Vilmos Diószegy: „acei *incantatores* ai lui Bandinus aparțineau unui grup de ceangăi din Moldova" (120, pp. 193-205).

Similar, plecând de la teoriile lui H.S. Nyberg și G. Widengren, Mircea Eliade s-a întrebat dacă tipul de experiență religioasă specific zarathustriană poate fi apropiat de experiențele extatice caracteristice șamanilor central-asiatici. Unul dintre argumentele

forte (dar nu și singurul) consta în faptul că, în ambele cazuri, pentru obținerea extazului erau folosite diverse plante psihotrope, mai ales *cannabis* (*bhang*). În 1976, în primul volum al cărții sale *Istoria credințelor și ideilor religioase*, la secțiunea „Zarathustra și religia iraniană", Eliade a abordat această problemă tot într-un mod interogativ, intitulând capitolul respectiv „Extaz șamanic?". Răspunsul istoricului religiilor a fost și de data aceasta negativ (489, pp. 324-325).

Tot cu rezerve, Mircea Eliade a admis existența unui tip de extaz „șamanic" (de asemenea cu ghilimele) nu doar la manifestările religioase depărtate în spațiu de șamanismul clasic (la iranieni, la greci, la români etc.), ci și la cele îndepărtate în timp – în paleolitic, de pildă: „Existența unui anumit tip de «șamanism» în epoca paleolitică pare sigură" (489, p. 18).

Așa cum am mai spus cu alt prilej, în bună măsură este vorba de o problemă convențională, chiar dacă ea nu se reduce doar la una de terminologie. Mircea Eliade a intuit acest mod de abordare încă din 1951, când și-a publicat monografia dedicată șamanismului: „Dacă prin acest termen [șamanism] înțelegem orice fenomen extatic și orice tehnică magică, este evident faptul că vor fi depistate unele aspecte «șamanice» la indo-europeni sau la alte colectivități etnice sau culturale" (167, p. 375). În 1983, Ioan Petru Culianu a admis și el acest lucru: „Dacă iatromanții [greci] sunt numiți șamani sau nu, este doar o chestiune de convenție" (495, p. 62).

S-ar părea că Eliade și Culianu au ajuns la un „pact", și anume că totul ar depinde de ceea ce convenim să numim prin „șamanism". Dar pe când primul (mai conservator) a descurajat extinderea termenului „șamanism" peste înțelesul (și peste teritoriul) său clasic, al doilea (mai novator) a promovat această extindere.

Am abordat această problemă și cu alte prilejuri, mai ales în prefața la cartea lui I.P. Culianu din 1991 *Călătorii în lumea de dincolo* (240, pp. 17-18; vezi și 537). O lucrare în care discipolul pare să se despartă definitiv de maestru. Cartea lui Mircea Eliade despre șamanism (publicată în 1951) nu este nici măcar citată de Culianu, cu toate că șamanismul este tratat de Eliade anume din perspectiva „tehnicilor arhaice ale extazului" (167). Evident, nu este vorba de o lacună bibliografică, ci de o atitudine polemică. Anterior, în 1984, în volumul său *Experiențe ale extazului*, Culianu

citase cartea *Șamanism* a lui Eliade ca pe o lucrare de referință (314, p. 239).

Pe de altă parte, Mircea Eliade considera că șamanismul din Asia Centrală și de Nord a fost puternic influențat de sistemele religioase sud-asiatice, în special din India, Tibet, Iran, Mesopotamia (167, p. 495). Teoria lui Culianu este inversă, răsturnând direcția de producere a influenței. În orice caz, ceea ce a devenit pentru Culianu o evidență în 1991 fusese doar o posibilă alternativă la jumătatea anilor '80: „E posibil ca reprezentările șamanice – scria el în 1984 – să se fi format sub influența credințelor indo-tibetane, dar nici ipoteza inversă nu e mai puțin întemeiată" (314, p. 110). Dosarul șamanismului rămâne deschis, având ca miez fierbinte polemica (uneori implicită, alteori explicită) dintre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu.

*

* *

Textul lui I.P. Culianu cel mai aplicat privind utilizarea plantelor stupefiante de către vrăjitoarele din Europa medievală (inclusiv din spațiul românesc) este o conferință ținută de el în martie 1981 la Universitatea din Groningen, unde preda. Ulterior, Culianu a inclus textul conferinței, ca un „apendice", în cartea sa *Éros et magie à la Renaissance. 1484* (Flammarion, 1984). În acest studiu, intitulat *Realitatea vrăjitoriei*, el a abordat atât formele de intoxicare involuntară cu secară infestată cu *Claviceps purpurea*, cât și „zborurile magice" provocate de alifiile halucinogene folosite de vrăjitoare.

„Peste tot în scrierile sale – afirmă cu un ton de reproș Dan Dana – Culianu privilegiază utilizarea reală a halucinogenelor. Accentul pus de Culianu asupra halucinogenelor nu este independent de voga occidentală a acelorași substanțe (utilizate însă în alte scopuri)" (387, p. 374).

Am vorbit despre inovatoarele opinii ale lui Ioan Petru Culianu în prima secțiune a acestei cărți. Interesul profund pentru această temă al istoricului român al religiilor (aflat atunci în liberala Olandă) rezultă din ultimul paragraf al studiului său *Realitatea vrăjitoriei*, citat mai sus: „Am văzut mulți drogați și nu trece o zi să nu aud vorbindu-se despre ei, pe lângă faptul că am citit o

întreagă literatură despre experiențele lor. Sunt convins că folosirea halucinogenelor – sub supravegherea «specialiștilor» și în interiorul unor confrerii inițiatice – este la originea anumitor credințe ale omenirii, îndeosebi a acelora care au legătură cu mobilitatea sufletului și cu zborul magic. În cazul vrăjitoriei, nu e nici o umbră de îndoială că așa stau lucrurile" (315, p. 340; 316, p. 63). Citit cu atenție, acest paragraf indică o importantă schimbare a unghiului de vedere. Plantele psihotrope devin, pentru Culianu, nu doar halucinogene, ci chiar *entheogene* (care provoacă „îndumnezeirea"). Ele ar fi „la originea" anumitor credințe mito-religioase și practici magico-rituale (asociate cu „mobilitatea sufletului", *psihanodia*, „zborul magic" etc.).

Ironia sorții face ca asasinarea lui I.P. Culianu să fi fost, într-un fel sau altul, asociată cu drogurile. Într-o primă instanță, năuciți de știrea omorului, Monica Lovinescu și Virgil Ierunca nu au dat credit ideii unui „asasinat politic". „Presupunem că e mai curând vreun drogat «en manque»", își nota Monica Lovinescu în jurnal pe 26 mai 1991, la câteva zile după ce istoricul religiilor a fost omorât cu sânge rece (381, p. 141). A fost evident vorba de o judecată eronată. Un drogat *en manque* nu intră într-o universitate și nu împușcă cu pistolul în ceafă un profesor fără să-l jefuiască și apoi dispare nelăsând nici o urmă.

Mai grav este faptul că asasinarea lui Culianu a fost în mod fraudulos asociată cu marele trafic internațional de droguri, cu – nici mai mult, nici mai puțin – cartelul columbian al cocainei. S-a spus că ultima convorbire telefonică a tânărului savant ar fi fost cu cineva de la Medellín (Columbia), și s-ar fi purtat din biroul său de la Universitatea din Chicago, chiar înainte de comiterea crimei (319, p. 46). Este doar una dintre multiplele diversiuni puse în circulație pentru a încețoșa tabloul asasinatului. Am scris cu un alt prilej că se dorea trimiterea poliției pe o pistă falsă. Culianu – zice-se – își administra cocaină, „chipurile, pentru a experimenta pe sine însuși ceea ce studia de mult: stările de extaz ale șamanilor și vrăjitorilor" (320).

Culianu: Manipularea viselor prin stupefiante

Narcotice apar și în proza lui Ioan Petru Culianu. Am amintit deja de romanul său *Jocul de smarald*, scris în 1987 și publicat postum.

Într-unul din capitole, două personaje din Florența sfârșitului de veac XV experimentează un drog opiaceu „peste măsură de scump", *Theriaca* – „adevăratul leac al nemuririi". Culianu descrie cu lux de amănunte o serie de stări extrasenzoriale provocate de magiunul de opium, variind de la euforie la sinestezie, de la halucinație la ataraxie, de la depersonalizare la narcoză profundă: „Mi-am închis ochii și am trecut în neființă. Nici un gând, nici un sunet, nici o percepție, nici un fel de senzație. Nu exista nici spațiu, nici timp" (388, pp. 231-234).

Am amintit de asemenea despre anumite sensiblități olfactive cu care era dotat omul Ioan Petru Culianu și, implicit, unele dintre personajele sale. Pentru studentul Dimitrie Arion, de pildă, un personaj dintr-o nuvelă de tinerețe (*Moartea și fata*, 1972), efluviile olfactive emanate de cimitir sunt provocatoare de stări onirice și de „narcoză albă" (447, p. 219).

Într-o nuvelă fantastică, *Pergamentul diafan*, scrisă de Culianu în 1986, unul dintre personaje este legendarul „Bătrân din Munte", magul despre care se spunea că ar fi înființat la sfârșitul secolului al XI-lea, în nordul Persiei (la Alamut, într-un loc paradiziac), un așa-numit „Ordin al Asasinilor", o sectă eretică „a hașișinilor". Maestrul își intoxică supușii cu electuar verde de hașiș, transformându-i în „nebuni drogați". Fiecare dintre aceștia are pe șoldul stâng un „tatuaj verde ca smaraldul, ca otrava sau ca hașișul". În nuvela lui Culianu, „Bătrânul din Munte" nu-și trimite discipolii ca să-i omoare adversarii religioși (ca în legenda clasică), ci ca să le fure acestora visele și viziunile. O formă mai subtilă de a-i suprima. Apoi, viziunile furate sunt folosite de Bătrân pentru „nutrirea Paradisului pământesc" pe care l-a plăsmuit la Alamut și pentru „însuflețirea credincioșilor" săi.

Protagonistul nuvelei este magul Isa al-Kashkari, zis și „Prinde-Muște". El aparține „Ordinului Căutătorilor de Adevăr" și primește misiunea să recupereze viziunile a trei sute de călugări creștini, furate de hașișinii „Bătrânului din Munte". Porecla „Prinde-Muște" (în originalul francez, *Gobemouche*) nu poate fi întâmplătoare. Nu în cazul unei nuvele de Culianu, plină de simboluri și semnificații mai mult sau mai puțin ascunse (***607***). Este posibil ca, prin această poreclă, autorul să fi făcut aluzie la ciuperca halucinogenă „muscariță" (pe care am prezentat-o în prima secțiune a cărții). Fiartă în lapte, ciuperca era folosită în

popor și pentru prinderea muștelor, astfel că numele ei în mai multe limbi reține această funcție: lat. *Amanita muscaria*; fr. *l'amanite tue-mouches*; engl. *fly agaric*; germ. *Fliegenpilz*; rus. *muhomor*; rom. *muscariță* etc. În Persia, unde este localizată acținea nuvelei, băutura mitologică Haoma era, se pare, un extract din ciuperca psihotropă *Amanita muscaria* (vezi ***166***). Dacă interpretarea mea este corectă, atunci I.P. Culianu a încercat să prezinte o confruntare între două secte religioase pentru puterea asupra viziunilor, viselor și halucinațiilor. O confruntare între Ordinul „mâncătorilor de hașiș", condus de magul Hasan ibn Sabbah, zis „Bătrânul din Munte", și Ordinul „mâncătorilor de muscariță", condus de magul Isa al-Kashkari, zis „Prinde-Muște" (578).

Într-o povestire borgesiană scrisă de Culianu pe la nouăsprezece ani (cca 1969), alchimistul Geronimo Rossi din Ravena secolului al XVI-lea a distilat în alambic flori de trandafir, reușind să obțină „un parfum de o tărie nemaisimțită, îmbătător și afrodiziac". „Încercându-i proprietățile am aflat că era anestezic, drog, leac pentru durerile capului, conservant, afrodiziac, tonic al creierului în cantitate mică și soporific în mai mare cantitate. Am tipărit peste vreun an o carte, gândindu-mă însă la rolul ritual și mistic pe care l-ar putea avea [acest drog]."

În 1574, la vârsta de treizeci și trei de ani, Geronimo – posesorul tainei revelației „rozei de foc" – a fost răpit de membrii unei tainice secte persane, „a nemuritorilor". Ei știau să extragă din *rosa amphybia* „esența externă a stării de ataraxie". În drum spre Iran, alchimistul răpit și răpitorii săi călătoreau într-o „tăcere extatică" pe o corabie peste care „plutea o atmosferă mortuară impregnată în balsamul greu de roze". „Seara urma un fel de beție rituală cu opiu și esență tare de roze. Navigam noaptea aproape la voia întâmplării și a halucinațiilor laudanumului" (447, pp. 115-118).

Dar, din perspectiva prezentei cărți, mai important este romanul *Tozgrec*, nefinalizat și inedit, scris în franceză și română în perioada 1981-1984, când Culianu era profesor la Universitatea din Groningen (Olanda), înainte să se stabilească în Statele Unite. Romanul este compus din mai multe episoade autonome. Episodul pe care îl comentez, *Experimentul Lombrosa*, a fost scris în franceză în 1984. El începe cu o prefață, datată, chipurile, „7 noiembrie 2011" și semnată de „profesorul I.P.C. [= Ioan Petru

Culianu] de la Universitatea din Lombrosa, California de Sud, SUA" (399, pp. 189-201).



82. *Autoportret*, desen de Ioan Petru Culianu, București, cca 1968

Protagonistul romanului, profesorul Caspar Stolzius, istoric al științelor și specialist în vise (onirolog, în sens schopenhauerian), este un *alter ego* al autorului. Opera profesorului Stolzius include multe cărți, mai academice sau mai comerciale, cu titluri precum: *Vise controlate în situație de stres*, *Confesiunile unui hoț profesionist de vise*, *Tratat de onirologie experimentală și aplicată*, *Trei vise provocate*, *Manipularea viselor și viitorul seminției omenești*, *Cum să vă pregătiți visele: 300 de rețete practice* etc. El se află într-un turneu de conferințe în micul oraș american Lombrosa, din California. La 21 iunie 198... este consemnată moartea suspectă a profesorului Stolzius. Ancheta poliției pare să descopere că profesorul ar fi fost implicat în transportul din Hong Kong al unei uriașe cantități de cocaină pură (15 tone) cu destinația Lombrosa. Ancheta este preluată de *FBI*, dar se pierde în incertitudini și piste false. Cadavrul n-ar fi al lui Stolzius, acesta este declarat dispărut, și nu mort, iar transportul de cocaină se evaporă, împărțit, pare-se, între clanuri mafiote. Cu alte cuvinte, atât profesorul Stolzius, cât și cocaina dispar fără urmă.

În doar câțiva ani, localitatea Lombrosa se schimbă radical: orașul are cea mai scăzută rată a infracționalității și cel mai

coborât indicator al poluării mediului; sunt utilizate exclusiv energii alternative; rata șomajului este foarte scăzută; locuitorii beneficiază de longevitate și de un moral ridicat; producția culturală este maximă, la fel și consumul; instituțiile statului sunt respectate; apare în oraș o mare universitate (cu o excelentă editură: *Lombrosa University Press*); asistența socială este generală etc. Dintr-un orășel cu o populație mică, ajunge să aibă vreo două milioane de locuitori. Lombrosa primește titlul de „Cel mai fericit oraș din SUA". Explicația este relativ simplă, dar nimeni din Lombrosa nu o cunoaște: cineva presară cocaină în sistemul de apă potabilă al comunității.

Culianu creează astfel un fel de societate ideală, o utopie contemporană. El pare că face cu ochiul cititorului, trimițând implicit la diverse alte (cvasi-)utopii moderne, imaginate în secolul al XIX-lea. De pildă, la romanul *Erewhon* (1872), semnat de Samuel Butler, în care locuitorii își mențin o sănătate de fier ingerând ca panaceu opium (*laudanum*), remediu valabil pentru toate bolile lor psihosomatice (44, pp. 155-156). În paranteză fie spus, titlul cărții *Erewhon* este o anagramă a cuvântului englez *nowhere* („nicăieri"), care trimite la sensul etimologic al termenului grecesc *u-topia* („ne-loc").

Sau poate că I.P. Culianu trimite la nuvela *Une fantaisie du docteur Ox* (1872) de Jules Verne, în care o întreagă comunitate din Flandra trăiește într-o nesfârșită stare de euforie colectivă, datorată faptului că dr. Ox (directorul unei uzine care descompune apa în componentele sale) sporește cantitatea de oxigen din aerul respirat de locuitori (234). S-ar putea crede că romanul lui Culianu este o simplă „jucărea", dar miza autorului este mult mai mare.

La un moment dat, în romanul *Tozgrec*, ziarul *Lombrosa Shadow* descoperă un fapt straniu petrecut în 1978 într-o mică localitate olandeză, numită Potverdorrie. Titlul articolului trezește interesul cititorilor: „Un sat de cocainomani în Olanda. Autoritățile le-au tulburat fericirea". În apa potabilă a satului olandez Potverdorrie autoritățile au găsit urme de cocaină. Se declanșează o investigație jurnalistică. Presa din Lombrosa face legătura cu evenimentele petrecute în anii '80 în localitatea californiană, cu dispariția profesorului Stolzius și a tonelor de cocaină pură, cu inexplicabila „fericire" manifestată de locuitorii orașului.

Se face de asemenea legătura cu teoriile onirologului Caspar Stolzius, teorii expuse la Universitatea din Lombrosa chiar înainte de strania sa dispariție. Omul, susținea profesorul, are posibilitatea „de a manipula visele unui individ sau ale unei colectivități...". „Închipuiți-vă o lume în care visele oamenilor sunt fericite, pline de optimism și de speranță, impregnate de asemenea de interes și compasiune pentru confrații lor. Dacă lumea întreagă ar avea vise fericite, ar fi posibil să se evite sfârșitul groaznic care o așteaptă: autodistrugerea..." Profesorul se declara categoric „împotriva abuzului de droguri", dar afirma că, „în mici cantități, orice drog natural este o comoară aflată în slujba sănătății individuale și colective". După cum se vede, în proza sa de la jumătatea anilor '80, I.P. Culianu a fost extrem de interesat de tema intervențiilor artificiale asupra viselor și viziunilor. Acestea ar putea fi provocate și manipulate (*Experimentul Lombrosa*, 1984) sau furate și recuperate (*Pergamentul diafan*, 1986).

Experimentul intoxicării colective este descris „inginerește" în roman. Sunt prezentate cantitățile (infime) de cocaină dizolvate în apa orașului, progresia lor, procentele folosite, intervalele de timp etc. Toate riguros calculate. Sunt analizate și efectele greu de cuantificat ale narcotizării: relația dintre procentajul de drog și calitatea viselor, când ajung indivizii supuși experimentului „în stare de disponibilitate" și când sunt apți în cel mai înalt grad să fie influențați de visele induse. Vorba „mescalinologului" Aldous Huxley: „Creierul poate fi controlat pe cale chimică" (678, p. 143).

În paralel, se descoperă că în orașul Lombrosa se consumă pâine de secară infestată cu C*laviceps purpurea* (cornul-secarei), un fungus care parazitează bobul de secară și care conține un alcaloid halucinogen extrem de puternic. Din el a sintetizat în 1943 elvețianul Albert Hofmann drogul psihedelic *LSD* (dietilamida acidului lisergic). *Lombrosa bread* devenise un produs de panificație foarte căutat de locuitorii orașului californian.

Astfel de intoxicări colective involuntare sunt atestate într-adevăr în Europa în epoca premodernă. De exemplu, epidemiile de coree religioasă, care s-au desfășurat în secolul al XVIII-lea în Țările de Jos, Spania, Polonia etc., sunt explicate de etnologi prin folosirea de către țărani a pâinii infestate cu cornul-secarei. Pentru detalii, vezi prima secțiune a acestei cărți, capitolul „Intoxicări involuntare". Tema a fost abordată și de I.P. Culianu în lucrări

non fiction, de istorie a religiilor, în prima jumătate a anilor ’80, exact atunci când lucra la romanul *Tozgrec*. „De câțiva ani încoace – susținea Culianu în 1981 –, recoltele de secară infestată de *Claviceps purpurea* nu mai apar pe piață, fiind destinate doar cercetătorilor: *junkies* începuseră să le cumpere *en gros*” (315, pp. 332-333; 400, p. 55). Este încă o probă de funcționare a simbiozei dintre studiile de istorie a religiilor și povestirile fantastice semnate de Culianu. Un subiect pe care l-am abordat cu alt prilej (vezi prefața la 240, p. 14).

Revenind la romanul *Tozgrec* și la capitolul „Experimentul Lombrosa” (vezi *Addenda* de la sfârșitul prezentei cărți), ziarista Alessandra Cassini face, în august 199…, o anchetă în fictivul oraș californian, publicând-o în *One Magazine* sub titlul „Lombrosa, un nou fel de a trăi?”. „Corespondenta noastră a avut conversații îndelungate cu locuitori ai celui mai fericit oraș din USA. Halucinatoriu! Nu știi dacă sunt nebuni sau iluminați! Ei cred cu tărie în misiunea lor pământească și într-o răsplată după moarte.” „Cum vă dați seama de lucrurile astea?”, i-a întrebat jurnalista. „Avem *vise adevărate*”, au răspuns ei.

La ultimele analize, din anul 200..., nu se mai găsește nimic neobișnuit în apa orașului. Străinii însă nu sunt bineveniți în Lombrosa. După unele zvonuri, profesorul onirolog Caspar Stolzius este și astăzi în viață (***399***).

11. Scriitori contemporani. De la Cărtărescu la Codrescu

Cărtărescu în zodia narcoticului

Anii ’80 au reprezentat ultima fază a regimului comunist în România. Atunci, câțiva scriitori români și-au plasat subiectele literare într-o perioadă ce prezenta unele caracteristici asemănătoare: ultima jumătate de veac a epocii fanariote. Regimul despotic, decadența, imoralitatea și corupția de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea rimau oarecum cu coordonatele socio-politice din ultimul deceniu al dictaturii comuniste. Acest artificiu literar a fost o formă de evaziune și subversiune, în proporții diferite de la un scriitor la altul. Fiind vorba de epoca fanariotă, mai toți scriitorii menționați au introdus în trama romanelor în discuție diverse forme de intoxicare cu substanțe narcotice și halucinogene. Am ales în mod intenționat trei exemple complet diferite între ele: Eugen Barbu, romanul *Săptămâna nebunilor* (1981), Silviu Angelescu, romanul *Calpuzanii* (1987) și Mircea Cărtărescu, poemul epic *Levantul* (scris în 1987 și publicat în 1990).

În *Săptămâna nebunilor*, tabietul boierilor fanarioți din epoca *Eteriei* (1821) este cel uzual: se bea întruna „cahvea” și se fumează „tabac de Ianina” sau „tiutiun dulce de Stambul” din „ciubuce din lemn de Alep”. Se consumă „afion” și se mestecă „nescai frunze” ca să alunge „stenahoria”, starea de neliniște. Dar se ingerează și „otrăvuri fine”, luate cu bani mulți de pe la „spicerii” și ținute în „bocaluri” și „flacoane mici”: „pravuri” și „eteruri” care dau „o senzație de plutire, de împăcare, de visare” (321).

Și în romanul lui Silviu Angelescu *Calpuzanii* – o cronică fictivă din vremea domnitorului Nicolae Mavrogheni (1786-1790) – se fumează din ciubuce și se bea „afion” amestecat în cafea (322).

Este epoca decadenței totale, în care – cum scrie undeva Ion Ghica – Mavrogheni Vodă ieșea din palat „să-și bea cafeaua și ciubucul lângă havuzul din frumosul chioșc de la Izvorul Tămăduirei", „răsturnat într-o caleașcă poleită, trasă de patru cerbi cu coarnele de aur", cu alai de ciohodari, arnăuți și soitari, „în sunetul surlelor și tobelor, al meterhanelei și tumbelechiurilor" (18, p. 120).

În *Levantul* lui Mircea Cărtărescu, la început de „veac al nouășpe", dervișii fumează hașiș. Turco-grecii și moldo-valahii beau vin ce li „se suie drept la meclă" și fumează tutun amestecat cu opium. Fumul din narghilele produce „visuri de mărire" în „ținuturi fantasmagorice" unde „cheful e lege":

Ei tăcea privind la fumul care flori suia-n tavane
Ca și visuri de mărire în gândirile cei vane,
Ca o șoaptă de iubire în urechi de eunuc:
E tutunu-n narghilele îndesat pân' la butuc.
E tocat mărunt, uscat e d-ale Lumii Noi fecioare,
Împănat apoi cu opiu, aromat cu cuișoare,
Iară fumul lui de aur pân parfum este trimis,
Ce-i păstrat în scobitura narghilelei de cais.
Parlagiu să fii sau cioclu, de sorbești tabac ești rege
P-un ținut fantasmagoric unde cheful tău e lege,
Unde de voiești și tronul ce-i în ceruri îl câștigi,
Pe regina cea din Saba în crivat o încovrigi
Și îi jefui elefanții, preste mări ești heghemon
Și te-asemuiești ca fală cu Lixandru Machedon (323).

Mircea Cărtărescu a compus probabil cel mai frumos poem cu „vis de opium" (o sintagmă macedonskiană) din literatura română. „Este și un elogiu adus fumatului, compus de un nefumător", mi-a spus odată Cărtărescu.

*
* *

Narcoticul (opiumul) este prezentat mai sus în postura lui de soluție miraculoasă, care transformă în realitate toate visele deșarte. Inclusiv cele mai năstrușnice fantezii erotice: „Pe regina cea din Saba în crivat [= în pat] o încovrigi". Într-un text autobiografic,

intitulat *Bacoviană*, Mircea Cărtărescu a descris o experiență personală de (probabilă) intoxicare involuntară cu ciuperci psihedelice. A fost vorba de o halucinație erotică – nu chiar cu regina din Saba, ci cu prințesa Cantacuzino.

Scriitorul se afla în toamna anului 1984 la Tescani (lângă Bacău), la fostul conac al Marucăi Cantacuzino (aparținând familiei Rosetti-Tescanu). Lihnit de foame, prozatorul a mâncat la cină o porție mare de ciuperci. Era o tocană gătită din diverse soiuri de „bureți" neidentificabili, „plutind într-un sos maro". În noaptea care a urmat, autorul a trăit o experiență onirico-erotică extracorporală și extrasenzorială. S-a văzut pe sine însuși, în cele mai mici și concrete detalii, făcând dragoste cu prințesa Cantacuzino. A recunoscut-o a doua zi într-un tablou aflat pe un perete al conacului. De regulă, pentru a comunica altora situații de acest gen, apar severe probleme de limbaj: „M-am deșteptat a doua zi, cu amintirea intensă, limpede a ceva nu visat, ci mai curând trăit, dar nici trăit cu adevărat, a ceva pentru care n-aveam limbaj și nici chiar simțuri, ceva văzut, poate, direct cu creierul" (***665***). Un scenariu desprins parcă din proza fantastică a lui Mircea Eliade, din romanul *Domnișoara Christina*, de pildă.

Ideea intoxicării lui Cărtărescu cu bureți este foarte plauzibilă. Vorbind despre ciupercile care cresc chiar în pădurile din preajma Tescaniului, Andrei Pleșu constata faptul că cele necomestibile sunt mai vizibile, mai arătoase și mai spectaculoase: „În pădure, printre frunzele uscate de sub pomi – o puzderie de ciuperci înalte, cu pălărie amplă, plină de pete dispuse concentric. [...] E sigur că sunt otrăvitoare. Spre deosebire de cele comestibile, se văd de departe, drepte, atrăgătoare, aproape impozante. Câte trepte posibile ale comentariului pot deriva din aburul toxinei lor?". „Scandalul otrăvii e astâmpărat prin grația înfățișării", conchide inspirat autorul (566, pp. 67-70). Comentând cu Andrei Pleșu aceste pagini din *Jurnalul de la Tescani*, el mi-a confirmat faptul că era vorba de muscarițe, bureți psihedelici cu pălărie roșie și pete albe (*Amanita muscaria*).

Ciupercile gătite în tocană – i s-a spus lui Mircea Cărtărescu – „le culegeau copiii din pădure și le vindeau pe marginea șoselei". Era suficient ca puștii să greșească un singur burete din toată cantitatea culeasă, ca mâncarea de ciuperci să capete însușiri afrodiziaco-stupefiante. Așa s-a gândit și Cărtărescu, asociind propria-i experiență cu cele ale șamanilor nord-asiatici: „M-am întrebat

dacă fantastica halucinație [erotică] nu s-a datorat vreunui alcaloid din ciuperci, dacă n-a fost un vis artificial precum cele provocate de drogurile psihedelice. În tundra inuită țăranii consumă o anumită ciupercă, *Amanita muscaria* [= burete-pestriț], apoi își beau și urina unul altuia, ca nici un strop de drog să nu se piardă" (561, pp. 287-293).

*
* *

Alte pagini memorabile a compus Cărtărescu în trilogia romanescă *Orbitor*. În *Orbitor. Aripa stângă* (1996), de pildă, toată comunitatea unui sat din Munții Rodopi (Bulgaria) intră în „anul macului", semănând semințe din care crește o „floare minunată", necunoscută de săteni. O floare „care aduce visele, care face pruncii să tacă și să doarmă buștean toată noaptea, care lărgește pupilele muierilor și le face dornice de-mpreunare". Oamenii au primit săculețul cu semințe de mac de la niște țigani care hoinăreau prin Balcani. O rețetă epică folosită și de Gabriel García Márquez în romanul *Un veac de singurătate*. Cei care aduceau în Macondo lucruri stranii (magnetul, lupa, gheața, dagherotipul etc.) erau tot țigani nomazi, conduși de Melchiade.



83. Mircea Cărtărescu. Fotografie de Cosmin Bumbuț, 2003

În romanul lui Cărtărescu, praful vrăjit de opium, numit „sămânță de țigan", este mâncat (în formă de magiun), băut (în vin sau

rachiu) și fumat de săteni. „[Muierile] au făcut colăcei și plăcinte turcești în care, între dulcețuri, miere și coji de naramză [= portocală], au presărat praful vrăjit. L-au amestecat în vin și-n rachiul de pere, l-au pus în laptele cu mămăligă și în țigările de păpușoi pe care și le răsuceau singure. [...] Au chefuit și au spus snoave, până ce aburii macului li s-au suit la cap și toți grămadă, de la flăcăi la moșnegi, au căzut într-o nălucire ciudată."

Se declanșează o febră halucinantă și afrodiziacă produsă de „laptele sfinților", muls din măciuliile de mac – opium „care te ducea în rai și te făcea cunoscut, încă viu, îngerilor din nori". Epidemia narcotico-erotică a cuprins întreaga comunitate și a ținut toată vara: „Toți, flăcăi și fete, gospodari și neveste, și-au scos bundele și cămeșile și s-au împreunat de-a valma, printre câini și copii, mamă cu fiu, tată cu fiică, frate și soră, și-așa au ținut-o, cu pupilele largi cât irișii ochilor, cu o sudoare limpede și-nghețată picurându-le de pe obraji, până când toamna s-a arătat, întâi blândă ca sucul de struguri, apoi aspră ca vinul negru".

Molima erotică generată de abuzul de opium îi face pe sătenii bogomili să încalce toate ritualurile de pomenire a strămoșilor. Urmează un episod *horror*, în care morții ies din morminte (ca în poemul lui Macedonski *Răsmelița morților*, 1895) și decimează comunitatea. Supraviețuitorii, cei din neamul Badislavilor, fug spre Nord, trec Dunărea înghețată în Valahia și întemeiază satul Tântava, undeva între râurile Argeș și Sabar (115, pp. 38-56). Aceștia ar fi străbunii materni cvasi-mitici ai prozatorului.

*
* *

Narcoticele apar destul de frecvent în proza lui Mircea Cărtărescu. La începutul anului 1996, în perioada documentării pentru romanul *Orbitor*, scriitorul își nota cu minuție în jurnal (probabil din vreun tratat de specialitate) efectele diverselor substanțe stupefiante (*ketamină*, *atropină*, *amfetamină*, *LSD*). „Pentru *O*[*rbitor*]: senzația de detașare de corp e provocată de unele anestezice disociative precum ketaminele. Iluzia de zbor – de atropină și alți alcaloizi din belladonna. Rememorări foarte vii *din prima copilărie*: MDA (2,4-metilendioxiamfetamina). DMT (N,N-dimetiltriptamina) provoacă

micropsie și macropsie. LSD (acid lisergic dietilamid) induce senzația de identificare cu universul" (325, pp. 426-427).

În *Orbitor. Aripa dreaptă* (2007), în capitolul despre „strămoșii" paterni (polonezul Witold și evreica Miriam), narco-metaforele abundă: „ca un opioman cu bobul său dulceag izvorât din capsulele de mac", „cu o privire fericită de mâncătoare de opiu", „cu ochii lucind ca ai morfinomanilor", „ca într-o fantă sinaptică în care s-ar elibera dopamină sau IMAO", „cu aviditatea cu care-ar fi tras pe nară, printr-o țeavă subțire, pulberea albă [= cocaină] care deschide mintea ca pe-o corolă fantastică", „în curenți de endomorfine" etc. Dar nu numai frecvența acestui subiect contează, ci și importanța lui în construcția epică.

Tot în *Aripa dreaptă*, Mircișor, naratorul copil, trece printr-o experiență feerică: o călătorie inițiatică în lumea de dincolo. Sunt reluate câteva dintre motivele mitice cunoscute, cu care operează basmele tradiționale: drumul anevoios spre „Muntele de sticlă" (*Glasberg*, în mitologia germanică), unde „vremea nu vremuiește" și unde-și are sălașul „împăratul șerpilor", călăuza salvată, înghițirea eroului de către „împăratul șerpilor" și apoi regurgitarea lui „de zece ori mai zdravăn", „mărgica de după măsea" care îi îndeplinește protagonistului „orice dorință" etc.

De regulă, în basme, la apropierea de lumea de dincolo, eroul este cuprins de un somn letargic. M-am ocupat cu alt prilej de acest motiv mitic (168, pp. 26-41). În unele basme populare românești eroii adorm când traversează „câmpul cu somnul", iar într-un celebru basm cult (Frank Baum, *Vrăjitorul din Oz*, 1900) eroii intră în letargie în „câmpul cu maci ucigători" de dinaintea castelului vrăjitorului.

Din erudiție sau intuiție (ambele lăudabile), Mircea Cărtărescu a folosit și el acest motiv epic, anunțat încă din volumul al II-lea al romanului, *Orbitor. Corpul*: „munți de sticlă, văi cu flori adormitoare" (326, p. 214). Foarte probabil a acționat erudiția prozatorului, care în decembrie 1991 citea (probabil recitea) cartea celebrului antropolog rus Vladimir Propp *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic* (49, p. 153). Înainte de-a ajunge la „muntele de sticlă unde-și avea sălașul împăratul șerpilor", eroul Mircișor traversează „Valea Uitării", plină de „maci amețitori", „prin care toți trecem la porțile Raiului, urmând cărarea somnului și a reveriei". În paranteză fie spus, în lirica folclorică românească, o

astfel de plantă „crește și-nflorește” (și „suflete-amăgește”) la intrarea în lumea de dincolo, deci nu numai „la porțile Raiului”, ci și la cele ale Iadului: „Iară floarea macului/ Șede-n poarta Iadului” (121, p. 77). De regulă, lângă *Apa Sâmbetei*, drumul spre *porțile Iadului* „e marcat de «floarea Iadului», macul” (426).

Ceea ce Frank Baum doar sugerează, Cărtărescu exploatează la maximum. Somnul letargic devine narcoză psihedelică și sinestezică: „Aleea era plină de maci vineți, maci de hașiș [de opium – nota mea, A.O.], amețitori și atât de veninos parfumați, că păsările nu treceau pe deasupra. Am intrat în vale, m-am afundat pân-la brâu, apoi până la piept între florile cărnoase, am stors cu degetele lapții din capsulele lor cât niște capete de copii. [...] Am sorbit endomorfina învârtoșată ce picura din acele țeste, am zâmbit ca un Buddha cu buzele-ncălecate, cu pleoapele-nchise, cu globii ochilor întorși către izvorul interior al plăcerii. Și deodată culorile explodează și miresmele devin dureroase ca niște săbii”. Apropo de ultima frază, pentru aspectele literare (și științifice) ale sinesteziei provocate de substanțe și tehnici psihedelice (la Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud, E.A. Poe, Alexandru Macedonski, Henri Michaux, Allen Ginsberg, Gellu Naum etc.), vezi capitolul 8 din prezenta carte, subcapitolul „Sinestezia și audiția colorată”.

În fundul „Văii Uitării” erau „macii crescuți ca arborii”, iar după „codrul de maci” creșteau mari plante carnivore și „muscarițe uriașe” (ciuperci psihedelice *Amanita muscaria*), care emanau „aburi otrăvitori”. Din „creierii celor adormiți” era extrasă „apă vie”, ținută în „cupe de aur canelat”: „ambrozie și nectar, hidromel și mescalină, opiu și enkefaline, ce-ți deschideau ochii sufletului, de stăteai la masă cu Dumnezeu. Era atâta fericire în mine, că pielea-mi crăpa și oasele mi se făceau țăndări, și cu un urlet de flacără galbenă izbucneam deodată liber ca pasărea-n lume”. Evident, după aceste trăiri extatice și experiențe inițiatice, pentru erou urmează „căderea din Paradis” și revenirea în „lumea de dincoace”. Un drum (*katabasis*) ce trece inevitabil prin „Valea Aducerii-aminte” (327, pp. 303-341, 497-501).

Cât despre exprimarea eronată de mai sus („maci vineții, maci de hașiș”), nu este pentru prima dată când Cărtărescu face confuzia dintre opium și hașiș. Într-un text memorialistic, de pildă, prozatorul descrie satul Chirnogi de la Dunăre, așa cum l-a cunoscut în vara anului 1972: „Casa inginerului era bătrânească, cu prispă și acoperiș

de șindrilă, și era înconjurată de o curte în care creșteau cei mai gigantici maci pe care i-am văzut vreodată, până la piept, cu flori vinete, bătute și cu măciulii cât merele. Sunt convins că, la o adică, ai fi putut stoarce la hașiș din ei în veselie" (328, p. 9). Astfel de confuzii apar și la alte case. B.P. Hasdeu, de exemplu, în *Etymologicum Magnum Romaniae* (1886-1895), scrie că „preparațiunile orientale [din afion], între cari și faimosul «hașiș», sunt cele mai vestite" (24). La rândul său, Al. Hodoș îl trădează pe Baudelaire în traducerea poemului *Le Poison* (1857), înlocuind nejustificat opiumul („L'opium agrandit ce qui n'a pas de bornes") cu hașișul: „Hașișul prelungește nemărginitul spațiu" (529, p. 161).

Pentru a ilustra interesul lui Mircea Cărtărescu pentru tema narcoticelor și a halucinogenelor în cultura română, merită să pun în lumină modul în care prozatorul a întâmpinat prima ediție a chiar prezentei cărți. A doua zi după ce a vorbit elogios la lansarea ei (12 iunie 2010), la Târgul de carte *Bookfest* (560), Cărtărescu și-a notat în jurnal următoarele: „Din cartea lui Andrei [Oișteanu] aflu multe. Despre cultura afionului, de pildă, la cei vechi, la *tiriachii*. Despre chef, nimic altceva decât kef-ul musulman – ataraxia și veselia provocate de magiunul de opiu. Despre gloriomania compensată de alcool la Ionesco, despre «săptămâna pierdută» a lui Eliade la Calcutta (o înfundare de noapte în casele de opiu și bordelurile locale), despre pastila «energizantă» a lui Eliade [în text apare greșit Cioran – notă A.O.], de proveniență nazistă, geamănă ca sursă cu gazul Ziklon B (și iată-l pe Pynchon…), despre morfinomania Soranei Țopa, a lui H.Y. Stahl… Despre cocktailul de sex – inclusiv saturnin – și droguri de la *Literatorul* (Bogdan-Pitești – Macedonski – Mateiu și – cu semnul întrebării, cum se însemnează verigile lipsă în antropologie – Arghezi – Urmuz). […] Citind cartea lui Andrei îți vine să te-ntrebi: și cine nu s-a drogat?" (585, p. 576).

LSD și „Aer cu diamante"

În primele sale volume de poezie, din prima jumătate a anilor '80 (*Faruri, vitrine, fotografii*, 1980; *Poeme de amor*, 1983; *Totul*, 1985), pentru Mircea Cărtărescu amorul era adesea asociat cu ținutul „Halucinaria" („Halucinație cu apariția ei în costum de

schi”), cu starea generată de alcooluri sau alcaloizi, de droguri stimulatoare sau calmante: „Da, te iubesc, da, sunt nebun!/ m-a prins și pe mine jupânul că beau tutun” (*Ecou de romanță*); „Risipește-mi viața, pustiește-mi gândirea, ratează-mă, alcoolizează-mi ficatul, adu asupra mea rușinea și nebunia” (*Acum te cunosc*); „Farmaciile sunt pline de inși de toate coloraturile cerând la casă în loc de unguente și diazepam din distracție, fericire” (*Visul meu familiar*); „Bagă-mi în carne amfetamină, faianță, beriliu, turcoază/ [...] desfă-mi inima și dansează!” (*Be-bop baby*); „Erai un amestec plutind pe terenuri virane,/ de barbiturice, subțiori, prisme și celofane” (*Be-bop baby*). Peste câțiva ani, „fostul poet” își va aduce aminte de această perioadă, când „își bătea la mașină poemele”:

Mă chinuiam altădată să-mi scriu versurile împănate cu imagini
să le dau o coerență, să le ordonez, să le simetrizez
îmi explodau altădată buzele, obrajii și dinții
de atâta drog, de atâta halucinație.

(*Când ninge, când ninge și ninge*) (487)

O notare simptomatică, retrospectivă, apare și în jurnalul scriitorului din 2007, în timpul unei crize de inspirație: „Dac-o să mai scriu, o să fie ca la 17 ani, de dragul scrisului pur, din fericirea de a mă simți inspirat, de a inspira deodată cocaina tare a minunii ce ne-nconjoară” (29 ianuarie 2007) (585, p. 311.

Mircea Cărtărescu are „poftă de cheltuire nesăbuită”, o pornire „barocă, în esența ei”, comentează Traian T. Coșovei, un coleg de generație literară optzecistă. Cunoscându-i stările și viziunile, Cărtărescu pare să fie „sub efectul atropinei”. Și, ca să nu fie vreun dubiu, Traian T. Coșovei adugă doct: „Să nu uităm că [atropina] e totuna cu dătătoarea de farmece *belladonă*” (329, p. 192). Odată cu Cărtărescu, și personajele sale romanești „simt enorm și văd monstruos”. Ele au „viziuni de hașișin” sau au „ochi dilatați, cu pupila mărită ca de beladonă” sau chiar își administrează „ilegal” suc de mătrăgună: „artistele de circ își picurau în ochi beladonă pentru ca pupilele să li se dilate și ochii, sub reflectoare, să li se facă vrăjitorești” (326, pp. 86, 273, 293, 296).

„Putem trăi fără droguri?”, se întreabă poetul optzecist Bogdan Ghiu. Întrebarea este oarecum retorică, pentru că răspunsul vine

de la sine: „Ne drogăm oricum, că știm, că nu știm, că vrem sau nu să o recunoaștem, cu câte ceva (fiecare cu drogul său) […]. *Tu ce iei?* Fiecare, toată lumea *ia ceva*”. Două narcotice folosește Bogdan Ghiu, tutunul și alcoolul, în scopuri și faze diferite. „Ne «drogăm» și *înainte*, *în vederea* ridicării până la acest prag minimal (iar acestea ar fi drogurile stimulative, cum consider că a fost, pentru mine, tutunul), și ne «drogăm» și *după*, ca să ne relaxăm, ca să evadăm (droguri «recreative», cum ar fi să fie, pentru mine, băutul).”

Ca și în cazul altor scriitori (Cioran, de pildă, până la un moment dat), Bogdan Ghiu nu poate să scrie fără să fumeze. O tragică stare de dependență: „Știam că nu voi lucra nimic fără să fumez – se confesează Ghiu în 2009 –, că tot timpul, pe parcursul întregii mele existențe mature de până acum, lucrasem *cu voință*, *fumând*, că plăcerea lucrului apăruse, de multe ori, ca *plăcere de a fuma*, că nu poți ajunge și nu este antropo-logic, macro-economic posibil, îngăduit, nu *ți se dă să produci* ceva dacă, echilibrând, nu consumi, nu sacrifici, nu «închini», nu «arzi» inutil ceva (pe tine însuți, în efigie: fumatul, drogurile sunt periculoase, necesar asasine pentru că *ne fumăm*, *ne sacrificăm pe noi înșine*, *ne drogăm cu noi înșine*, *din noi înșine*, transformându-ne, prin chiar această autofagie indirectă, în «elixir», în «autovaccin») […]” (410, pp. 58-59).

*

* *

În 1982, patru poeți optzeciști (Mircea Cărtărescu, Traian T. Coșovei, Florin Iaru și Ion Stratan) au publicat la editura Litera un volum colectiv de poezie, intitulat *Aer cu diamante*, după un poem omonim compus de Florin Iaru (524). Pentru cunoscători (dar nu și pentru cenzorii de la *Consiliul Culturii și Educației Socialiste*), titlul cărții trimitea la celebrul cântec psihedelic al grupului *The Beatles*, *Lucy in the Sky with Dimonds*, compus de John Lennon în 1967. Inițialele titlului formau numele drogului psihedelic LSD – „monstrul cu miliarde de ochi, cel Fără de nume”, cel care „zbârnâie în mașina de scris electrică”, cum l-a definit Allen Ginsberg în poemul intitulat chiar *Acidul lisergic*, scris în 1959 (509, pp. 160-165).

Cripto-asocierea dintre optzecistul *Aer cu diamante* (1982) și beatlesianul *Lucy in the Sky with Diamonds* (1967) mi-a fost confirmată de Florin Iaru. Ea rezultă și din unele texte semnate de Cărtărescu referitoare la „poemele psihedelice" ale poeților optzeciști: „[*Aer cu diamante*] a fost cartea din centrul poeziei epocii și un simbol al ei, asemenea unui *Sgt. Pepper's*", celebrul album din 1967 al formației *The Beatles* (585, p. 603; vezi și 593); sau „Că tot ne consideram noi, Coșovei, Iaru, Nino Stratan și cu mine, cei care scoseserăm [volumul] *Aer cu diamante*, un fel de avatar al *Beatles*-ilor, ale căror muzică și istorie le știam pe de rost. [...] Eram patru ca *fab*-ii din Liverpool, eram psihedelici ca și ei, ne imaginam la fel de faimoși și, în anumite medii, chiar eram" (561, pp. 149-150). Doar că vehiculul lor miraculos nu a fost un submarin galben, ci o locomotivă neagră.



84. Ion Stratan, Mircea Cărtărescu, Traian T. Coșovei și Florin Iaru în 1982. Fotografie de Tudor Jebeleanu de pe coperta a IV-a a volumului *Aer cu diamante*

Influențe ideatice, uneori și stilistice, ale mișcărilor *beat* (anii '50) și *hippie* (anii '60-'70) pot fi detectate la poeții români din generația '80. „Oricât ar părea acum un clișeu – susține Mircea Cărtărescu într-un interviu din 2010 –, poezia tipic optzecistă nu

ar fi existat fără influența poeziei americane moderne asupra noastră. Cât am fost în facultate, între 1976 și 1980, au apărut câteva antologii de poezie americană, ca și câteva volume individuale ale unor mari poeți. […] Citeam și în engleză Cummings, Ferlinghetti, Allen Ginsberg, Kenneth Koch, William Carlos Williams… […] Descopeream uimiți un mare continent poetic despre care nu știusem mare lucru. Fără [poemul] *Howl* al lui Ginsberg e inimaginabil modelul «standard» al poeziei optzeciste, poemul lung, vizionar, torențial, cu structură epică. După 1990, cel care m-a influențat cel mai mult (alături de textele unor cântece de John Lennon sau Bob Dylan) a fost Frank O'Hara, cu poemele sale în doi peri, răsucite și turbionare, haotice ca viața însăși" (510).

Poetul beatnic cu un impact major a fost Allen Ginsberg – „tată a trei generații de rebeli americani", cum l-a definit Andrei Codrescu (311, p. 63). Ginsberg (1926-1997) a jucat rolul de pod între mișcarea literar-artistică *beat* și cea *hippie*, punând în legătură pe William S. Burroughs (*Junky*, 1953), Jack Kerouac (cu al său roman-cult narcotico-erotico-inițiatic *On the road*, 1957), Ken Kesey („Am fost prea tânăr să fiu *beatnic* și prea bătrân să fiu *hippie*", spunea Kesey la bătrânețe, în 1999), Timothy Leary, Rod McKuen, Bob Dylan, The Beatles ș.a. De asemenea, Ginsberg a jucat un rol de continuitate între avangarda istorică și literatura beatnicilor, inclusiv în ceea ce privește inspirația poetică provocată de narcotice. „Relația dintre mișcarea *beat* și dadaismul european – scrie poetul newyorkez Valery Oisteanu – a fost mai mult decât tangențială. Dadaiștii utilizaseră deja de câteva decenii fluxul gândirii, tehnica de a distruge cuvintele, psihoza creatoare și inspirația indusă de droguri" (330).

Cafea pentru minte, inimă și literatură

Din jurnalul său, rezultă că Mircea Cărtărescu a fost un cafeinoman înrăit. Cafeaua, mai ales cea solubilă (*nescafé*), devenise pentru el un stimulent necesar, obligatoriu, fără de care nu mai putea să trăiască, să gândească și mai ales să scrie. Câteva extrase din jurnalul ținut în prima jumătate a anilor '90 sunt relevante:

> Sunt epuizat de oboseală […]. Să beau o cafea și va fi poate mai suportabil (18 mai 1990);

L-am reluat pe *Lulu* [= romanul *Travesti*], 33 de pagini pân'acum, și îl voi termina (am nes!) (9 iunie 1990);
Am abuzat de cafea, e clar, dar acum, când am terminat-o cu cafeaua, nu mă pot dezmetici, trăiesc ca într-un vis în care se amestecă frustrări, tristeți laxe, tălâmbe, o oboseală leșioasă a întregului corp, dar mai ales a inimii și pulpelor, o băltoacă a nivelului existențial cel mai mizerabil (11 aprilie 1992);
Starea mea fizică a fost luna asta mizerabilă. Lipsa cafelei a fost un dezastru (11 mai 1994);
Pe măsură ce sorb din cafeaua solubilă, lucrurile încep să tacă. Și să mai facă un lucru, pentru care ar trebui construită o noțiune. Să se golească, poate, de substanță, adică în același timp de lână, lemn, vopsea etc. – dar și de sens, de ordinea lor în ierarhia mea interioară. Rămân coji spectrale, din altă existență, nu trecută, ci paralelă, cu neputință de asimilat. Înspăimântător e că ele continuă totuși să *semene* cu cele reale [...] (29 iunie 1994);
Somnolez continuu, nici cafeaua și nici nimic altceva nu mă pot trezi. Simt că n-aș putea lucra nimic, pentru că abia dacă mai pot să respir (12 iulie 1994);
Cafea nu suport să beau, așa că, în lipsa oricărui stimulent, mintea mea se descompune încet. Nu e nimic de făcut, nu mai sper să mai fac ceva vreodată (18 septembrie 1994);
O cafea filtru, dar tare ca un espresso, mi-a dat azi-dimineață o febrilitate cum n-am mai simțit de mult. M-am aruncat iar asupra bietului *Travesti* și am citit din nou jumătate din el, hălci crude, ca o fiară (20 septembrie 1994);
Mă gândesc să-mi cumpăr nes și să mă pun o dată serios pe treabă (23 octombrie 1994);
Nu mai beau cafea și asta-mi dă o stupoare ciudată (8 februarie 1995);
Scriu la *O*[*rbitor*], 6 pagini în două zile, dar am pierdut controlul, dacă l-am avut cumva vreodată. Mi-am luat un nes care pare foarte bun, dar nu se știe. Sper să-mi lase ficatu-n pace, dar nu și creierul (20 martie 1995);
Mintea sticloasă, ușor iritată de cafea (16 aprilie 1995);
Azi-noapte [în vis]: Cri îmi făcuse o cafea insuportabil de tare, pusese 250 de grame de cafea [solubilă] într-o singură ceașcă. De unde deduc că trebuie să fi simțit o stare specială, febrilă, a minții, o zguduire cerebrală. Nu-mi amintesc însă nici o senzație, ci doar indignarea mea la gândul că am băut o cafea, practic, otrăvită (13 iunie 1995);
Nu beau cafea de vreo 10 zile, timp în care am mai scris, dar fără snagă (20 august 1995);
Nici cafeaua, nici lecitina (am luat un flacon întreg) nu mai au efect asupra minții mele (16 octombrie 1995) (325, pp. 38, 42, 173, 322, 326, 329, 345, 346, 354, 370, 376, 383, 390, 403, 415).

Iată și o amintire despre „nesul de altădată”, notată de Cărtărescu în jurnalul său din 2007: „Beau multă cafea slabă, care mă amețește ca berea, îmi înlătură inhibițiile, dar nu mă inspiră. Nesul de altădată îmi modela neuronii în sculpturi de pe Sagrada Familia. Pișoarca de-acum mă trezește și mă lasă treaz și impotent, singur cu mine însumi. Ții în brațe cea mai frumoasă femeie din lume, desfăcută toată sub tine, și ai între pulpe, pentru ea, doar o râmă fleșcăită” (23 ianuarie 2007) (585, p. 254).

Abuzul de cafea solubilă îi provoacă scriitorului anumite tulburări psihice, stări similare celor produse de drogurile stupefiante: „Prea multe stimulente m-au făcut azi nervos, neliniștit, incapabil să stau într-un loc. Dedublarea, în condiții ca astea, devine atât de clară, încât ea însăși e privită ca o detașare schizoidă, dedublare la rândul ei dedublată și tot așa, până la un paroxism al lucidității. Vorbesc, lucrez, râd, mă joc fără să fiu acolo cu adevărat. Asta nu mă sperie, e plăcut și ușor cum ai mânui o marionetă. Înspăimântător e că, lipsind de acolo, nu știu de fapt *unde* sunt. Parcă n-aș mai fi nicăieri. Și acum, când scriu aici (la fel de distant), îmi simt creierul complet dezlipit de țeasta care-l adăpostește, înstrăinat total și într-o stare de (înaltă sau joasă) perplexitate. Levitez, dezlipit de țeasta camerei mele, plin de un lichid ușor, sticlos, cafeniu… (Luciditate: perplexitate, ca în Bob Dylan)” (5 februarie 1994) (325, p. 308).

Este vorba, evident, de o hipersensibilitate la cafeină a prozatorului. Astfel de cazuri nu sunt foarte frecvente, dar nici singulare. Medicii homeopați vorbeau încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea despre efectele speciale ale cafeinei asupra celor neobișnuiți cu consumul ei. O spunea pe la 1850 și doctorul brașovean J.M. Honigberger, el însuși un adept al lui Samuel Hahnemann, întemeietorul homeopatiei: „Discipolii lui Hahnemann sunt de părere că ceaiul și cafeaua exercită o influență specifică asupra sistemului nervos, constituind, prin urmare, remedii bune și sigure pentru persoanele nefamiliarizate cu consumul lor; așadar ele ar trebui utilizate doar în scop medical” (30, p. 97).

Unui individ neobișnuit cu cafeaua, spun specialiștii de azi în toxicomanii, una sau două cești de cafea îi produc „o excitație generală, uneori cu palpitații și tremurături, insomnie, tulburări care dispar după 8-12 ore”. Dacă la neobișnuința organismului cu cafeina se adaugă și o sensibilitate crescută, efectele pot fi

psihotice. „În câteva cazuri – susțin aceiași specialiști – s-a semnalat chiar o veritabilă *beție a cafelei*, care putea ajunge la halucinații și delir” (331, pp. 188 ș.u.).

Hipersensibilitatea la cafea s-ar putea explica printr-un „lanț narcotic”: drogul exogen mai slab (*cafeina*) poate provoca secreția unui drog endogen mai puternic (*endorfina*). Astfel, cafeaua îl poate face pe autorul *Orbitor*-ului să se simtă „ca sub influența unui drog puternic”. I se întâmplă de pildă ca, după ce bea „doar o cafea”, să se simtă „mult mai înalt” (*macropsie*, ca în nuvela lui Eliade *Un om mare*), cu „capul complet amețit”, iar în piept să aibă „o senzație de fericire năucă, năprasnică”. „Adevărul e că m-am simțit ca drogat, continuă Cărtărescu în jurnal. Cred că așa se simt cei ce iau *pills* [= pilule] cu amfetamine” (7 octombrie 1995). Sau o altă adnotare în jurnal, peste câteva luni: „Am fost amețit și confuz toată ziua și atât de deprimat, de parcă aș fi băut cine știe ce drog odată cu cafeaua. [...] Da, am fost ca sub influența unui drog puternic. De câteva ori m-am întrebat «ce-i cu mine?»” (19 martie 1996). Sau peste alte câteva luni: „Aseară am fost drogat cu cafea și ciocolată până la acea senzație de desfășurare totală a nervilor, ca o pânză de păianjen, în jurul corpului meu; nimic nu era imposibil [...]. Levitam și eram forța însăși. Poate atunci, așa, în acea stare, aș fi putut reîncepe *Orbitor*, pentru că *Orbitor este* drog, *este* acea stare” (29 decembrie 1996) (325, pp. 413, 433, 469).

Astăzi (august 2009), relația prozatorului cu cafeaua pare să fi rămas doar una „simbolică”. Răspunzând, în cadrul unei anchete literare, la întrebarea „Ce stimulente folosiți pentru scris?”, Mircea Cărtărescu răspunde: „Scriu în prezența simbolică a cafelei” (390). „Încerc o lună fără cofeină – își nota Cărtărescu în jurnal la 25 aprilie 2008. [...] Cafeaua nu mai avea nici ea vreun efect în afara unei ușoare grețe. Așa că – ducă-se” (585, p. 362).

În aprilie-iunie 2008 am publicat în revista *22* un serial compus din mai multe episoade, intitulat „Scriitorii români și narcoticele” (8). Pe 15 mai 2008, după apariția celui de-al treilea episod, Mircea Cărtărescu mi-a trimis prin e-mail următorul mesaj:

> Dragă Andrei,
> Ce faci tu [la revista *22*] mi se pare foarte important, și nu văd de ce ar strâmba cineva din nas în privința asta. Am să urmăresc serialul

tău cu nesaț. Eu am scris întotdeauna sub influența unor stimulente (altfel cum?), și într-o zi am să vorbesc deschis despre asta.

Mircea

Evident, ultima frază a mesajului mi-a trezit interesul, așa că i-am cerut prozatorului câteva lămuriri. Până la urmă, la rugămintea mea, Mircea Cărtărescu a scris special pentru prezenta carte un text, intitulat „Epoca nesului", în care vorbește despre starea sa de *cafeism*. Iată ce își nota prozatorul în jurnal, la 18 februarie 2009: „Am scris un text despre nes pentru Andrei Oișteanu. Cum nu m-am ambalat pe el, mi-a ieșit mediocru" (585, p. 440). Public acum acest eseu autobiografic în *Addenda* de la sfârșitul volumului. Textul este departe de a fi „mediocru". Dovadă și faptul că Mircea Cărtărescu însuși l-a (re)publicat într-un volum recent de eseuri (586, pp. 63-74). Deși e un text relativ scurt, este compus după toate regulile genului în literatura universală. Structural, el poate fi comparat – la limită, evident – cu, să zicem, *Confesiunile* lui Thomas De Quincey (care i-au displăcut lui Cărtărescu) (***332***), chiar dacă nu este vorba de droguri „nobile", ci de o „rudă săracă" a lor. În stil „cărtărescian" sunt descrise în mic majoritatea etapelor unei astfel de experiențe: întâlnirea cu „vicioșii", primul contact cu licoarea excitantă, procurarea stimulentului, ritualul pregătirii și administrării, stările și experimentele trăite, obișnuința cu viciul, dependența, intoxicația acută, tulburările psihonevrotice, dezintoxicarea, sevrajul, ieșirea din grotă, vindecarea.

*

* *

Un alt cafeinoman al literaturii române de azi este Emil Brumaru. Un „cerșetor de cafea", cum și-a intitulat din 1992 rubrica din *România literară*. Ca și alți scriitori cafeinomani, Brumaru nu poate să scrie fără să bea licoarea neagră. Obligat de doctori să reducă numărul de cești mari de cafea consumate zilnic, poetul afirmă tranșant: „Fără cafea nu mă pot dezmetici, nu pot scrie, nu pot crea, nu am spor, nu pot face nimic". Ca atare, toate încercările de a renunța definitiv la cafea sau de a o înlocui cu cafea decofeinizată („gustul mi s-a părut îngrozitor") au eșuat lamentabil. „Da, sunt dependent de cafea – declară Brumaru în ianuarie 2009 – și încercările mele de a renunța la acest produs

s-au dovedit a fi un mare eșec. Chiar dacă cineva mi-ar spune să renunț la cafea pentru că altfel mor, aș renunța o zi, două până uit de faptul că aș putea muri și m-aș apuca iar de băut [cafea]" (334).

Vorba unui mare cafeinoman francez, pre-iluministul Bernard le Bovier de Fontenelle, care a replicat astfel celor care îi atrăgeau atenția că licoarea cafenie nu este doar stimulatoare, ci și toxică: „Dacă este o otravă, atunci este una foarte lentă". Fontenelle a trăit într-adevăr o sută de ani, de la 1657 la 1757.

Un alt mare consumator de cafea la masa de lucru (câteva zeci de cafele pe zi!), Honoré de Balzac, a descris cafeaua ca fiind o băutură binecuvântată care face sângele să circule mai repede, „stimulează digestia, alungă somnul și permite exercitarea facultăților cerebrale mai mult timp" (*Traité des excitants modernes*, 1839). În tratatul său despre excitante, Balzac acordă cafelei un întreg capitol, dar se apleacă și asupra efectelor produse de alte stimulente: ceai, lichior, tabac și ciocolată.

Balzac era interesat anume de amplificarea capacităților intelectuale (a „facultăților cerebrale", cum le numea el). Nu e de mirare, pentru un scriitor care a scris atât de mult. Rețeta lui era simplă: multe cafele negre, nediluate, neîndulcite, băute pe stomacul gol. După aceea, Balzac își conducea oștile gândirii ca un bătrân general: „[După ce beau cafeaua] totul se agită: ideile pornesc la luptă ca batalioanele unei mari armate pe câmpul de bătălie. Amintirile revin impetuos, culorile zboară. Cavaleria ușoară de metafore se răspândește într-un magnific galop. Artileria logicii se deplasează rapid cu proiectilele sale. Vorbele de duh sosesc ca luptătorii. Personajele își fac apariția. Hârtia este acoperită cu cerneală, ceea ce face ca starea de veghe să înceapă și să se termine cu torente de licoare neagră, ca o bătălie cu praful său negru" (3, pp. 174-175). Vorbind despre calitățile cafelei, Gustave Flaubert a fost mai puțin metaforic: „Cafeaua stimulează inteligența […] Este foarte șic s-o bei fără zahăr: lumea va crede că ai trăit în Orient" (514, p. 33).

Alți mari scriitori și muzicieni cafeinomani au fost Voltaire, J.S. Bach (*Die Kaffee Kantate*, 1732), Beethoven, Georges de Buffon, Marcel Proust, F. Scott Fitzgerald, Jean-Paul Sartre etc. (335; 3, pp. 172-176). N-am să fac aici istoria naturală și culturală a cafeinei, „cel mai popular drog al lumii", cum a fost pe

drept cuvânt denumită într-o excelentă monografie pe acest subiect (336). Voi spune doar că, la noi, Mircea Cărtărescu și Emil Brumaru completează lista altor mari scriitori români cafeinomani: Mihai Eminescu, Mateiu Caragiale, Ion Barbu, Emil Botta, Emil Cioran ș.a. „Sunt produsul cafelei și al țigării, își nota Cioran în jurnal în noiembrie 1963. Am încetat să fumez și să mai beau cafea. Mă simt dezmoștenit, deposedat de tot avutul meu: otrava, otrava care mă face să lucrez” (225, p. 213).

Narcoimunitate & narcoscepticism

Să spui că societatea românească s-a schimbat profund în ultimele două decenii este un truism. În ultimii ani, câțiva scriitori români au început să vorbească mai liber despre experiențele lor psihedelice. Deocamdată sunt puțini și sfioși, dar fenomenul s-a declanșat. Curajul de a vorbi despre un viciu tinde să devină o virtute. Vorba tânărului Alex. Cistelecan: „[Sunt] fumător din 1997, *junkie* din 2004 și marxist (tare iarba asta) din 2007” (530, p. 40). În 2013, criticul literar Marius Chivu a realizat o anchetă, punându-i pe scriitori să răspundă la întrebarea „Ce defecte/vicii incorigibile aveți?”. Iată un fragment din răspunsul formulat de prozatorul ieșean Florin Irimia: „Droguri ușoare – oricând, dar nu cu oricine. LSD – trebuie să fie interesant; mescalină, de asemenea. Opium? Nu neapărat. Ce altceva? Cocaină și heroină – nu, mulțumesc. Ce alte vicii mai sunt?” (638).

În ceea ce privește narcoimunitatea, sunt mai multe paliere posibile: „Am întâlnit oameni care mi-au spus că au jointat [= au fumat un *joint* de canabis] o singură dată, după care au înțeles că nu este pentru ei și au pus punct”, scrie Mitoș Micleușanu în 2010 (530, p. 113). Într-un articol din *Dilema veche* (aprilie 2004), Alex. Leo Șerban își povestește deziluziile privind efectele asupra sa ale câtorva țigări de marijuana: „Senzația a fost de compresă fierbinte pusă direct pe creier, gândurile (acelea care erau) mi-au zburat din minte câteva minute și mi s-au întors greoi înapoi”. Criticul de film a găsit și o explicație convenabilă, menită să-l oprească de pe „drumul pierzaniei”: „Sunt ceea ce se cheamă un *control freak* (un maniac al controlului), iar drogurile se pun de-a curmezișul acestei savuroase manii” (340). „Eseistul afirmă, de

fapt, că ființa care se controlează este superioară celei care se abandonează", a comentat ulterior Adrian Mihalache (341).

Explicațiile date de Bogdan Ghiu (teama de inconștiență, orgoliul de a nu ceda în fața *daimon*-ului narcotic) fac parte din același registru: „Dacă nu cred că am amintiri relevante despre faptul de a bea – spune Ghiu în 2009 – este în primul rând pentru că întotdeauna m-am temut de inconștiență, de nonposesie de sine. Altfel spus, când am băut, nu am făcut-o niciodată pentru a lucra, ca să scriu, de exemplu. Nu am avut niciodată încredere, orgoliul nu m-a lăsat să mă predau pe mâna nici unui fel de demoni-daimoni, nici «prohibitivi», ca al lui Socrate, nici «de acțiune», cum spune Baudelaire că avea. Nu m-am lăsat niciodată «acționat»" (410, p. 63).

Diagnosticul forjat de Alex. Leo Șerban, „maniac al [auto]controlului", are la Gabriel Liiceanu o formulare doar aparent diferită: „orgoliul lucidității". Este sintagma folosită și de Cioran când, la maturitate, vorbea de „perioada marilor mele insomnii" (375, pp. 77-78). Lui Liiceanu îi repugnă euforiile colective, spiritul gregar: „Pesemne că din cauza asta nu am reușit niciodată să mă îmbăt. Orice tentativă care are ca rezultat aneantizarea conștiinței sau manipularea ei am resimțit-o ca pe o vexațiune. Hipnoza, beția, drogul, ba chiar și anestezia din preajma unei operații îmi repugnă sau mă pun în stare de alertă pentru că mă deposedează pe mine de mine. Până și intrarea în somn mă umilește de fiecare dată, ca smulgere nejustificată din brațele propriului meu eu" (339, pp. 80-81). „Somnul", „beția", „amnezia", „dezorientarea", „uitarea de sine" – din nou aceste stări cvasi-echivalente de la granița propriei identități, a căror mitologie simbolică a fost refăcută de Mircea Eliade (*Mythology of Memory and Forgetting*, 1963) (274, pp. 108 ș.u.).

Sentimentul este diametral opus celui pe care Cioran și-l amintea că-l avea în tinerețe, când – la Rășinari fiind – apela adesea la abuzuri bahice: „Îmi plăceau starea de inconștiență și orgoliul dement al bețivului". Și toate acestea într-un dialog al lui Cioran purtat în 1990 chiar cu Gabriel Liiceanu (272).

În stare de depresie fiind, de „prăbușire a sistemului de iluzii" (2001), Liiceanu înalță un imn de slavă unui drog antidepresiv, *Zoloft*, care corijează cantitatea și calitatea *serotoninei*. Grave probleme metafizice se rezolvă miraculos pe cale chimică: „Zoloftul!

Cum se poate ca un sfert de pastilă înghițit zilnic să îți regleze relația cu tine, cu ceilalți și cu moartea? Să îți redea sistemul de iluzii fără de care nu poți să faci nici cel mai mic pas în existență? Ce *res mirabilis*, Zoloftul acesta, născut din singurătatea și spaimele omului modern! De când zeii ne-au părăsit, am fost obligați să născocim un agent al disimulării, un covor chimic aruncat peste prăpastia existenței, o husă trasă peste neant" (337, p. 103).

În alte circumstanțe, remediul psihiatric este la hotarul dintre echilibru și dezechilibru. Într-un „soi de jurnal" publicat recent, Andrei Pleșu consemnează o conversație cu Petru Creția, savurând „supraabundența amețitoare a discursului său, răceala lui toridă, un amestec de haos vital și exactitate". „Cele mai bune pagini – îi mărturisea Petru Creția lui Andrei Pleșu în aprilie 1978 – le-am scris când eram sănătos, echilibrat, om ca toți oamenii de pe pământ. [...] După drog, mă apuca plânsul. Un plâns creștin: intens și fără remușcări" (479).

Dacă într-adevăr sistemul de iluzii poate fi refăcut cu pilule de *Zoloft* sau de *Prozac*, atunci Francis Fukuyama a fost îndreptățit să se întrebe „cum ar fi arătat Europa dacă Napoleon ar fi putut să-și trateze depresia cu *Prozac*". Evident, nu numai o pastilă de *Prozac*, ci și o pastilă de proză (antidepresivă și ea) poate aduce bucurie în sufletul omului, așa cum susține Adriana Babeți în cartea ei intitulată chiar *Prozac. 101 pastile de bucurie* (338).

*

* *

În cazul relatat de Alex. Leo Șerban ar putea fi valabilă și o altă explicație. De pildă, cea dată de Baudelaire cu un secol și jumătate înainte. El se referea la neobișnuința novicilor la primele experiențe cu hașiș sau canabis: „De cele mai multe ori novicii, la prima lor inițiere, se plâng de încetineala efectelor. Le așteaptă cu anxietate și cum aceasta nu se întâmplă îndeajuns de repede după gustul lor, fac paradă de neîncredere, ceea ce îi amuză mult pe cei care știu cum stau lucrurile și modul în care pot stăpâni hașișul" (1, pp. 20, 43).

Charles Baudelaire și Honoré Daumier au făcut parte, după 1844, din același „club al hașișinilor", compus din scriitori și artiști

din Paris. Daumier a încercat să-și exprime ambiguitatea privind administrarea hașișului în stil propriu, printr-o caricatură. Realizat în 1845, desenul satiric reprezintă doi oameni fumând hașiș din pipe lungi. Unul dintre ei zice: „Vai, ce mare plăcere orientală este să fumezi hașiș! Mă simt de parcă aș fi călărit o cămilă”. Iar celălalt îi răspunde: „Eu mă simt de parcă aș fi fost bătut cu o bâtă de bambus”.

La rândul său, Guy de Maupassant pune un personaj, „medicul”, să își prevină prietenii că au nevoie de inițiere și de experiență înainte ca să-și administreze eter – o substanță psihotropă necunoscută lor: „Adaug faptul că vă va trebui o anumită pregătire, adică o anumită obișnuință pentru a resimți în toată plenitudinea lor efectele unice ale eterului” (*Rêves*, 1882).

Henri Michaux a scris și el câteva rânduri pe această temă într-un eseu intitulat *Cânepa indiană*: „Hașișul nu se destăinuie dintr-odată. Își păstrează multă vreme tainele. […] Viziunile nevenind întotdeauna […] Unii dintre cei ce iau hașiș n-au avut [viziuni] niciodată” (342).

Cocteau, regele neîncoronat al opiomanilor, a fost sarcastic față de „fumătorii de opium amatori”: „Efectul unei pipe [de opium] este imediat. Vorbesc de fumătorii adevărați. Amatorii nu simt nimic, ei așteaptă vise și se aleg cu rău de mare; căci eficacitatea opiumului rezultă dintr-un pact. Dacă ne vrăjește, nu mai putem să ne lăsăm de el. […] Opiumul nu suportă adepții nerăbdători, grăbiții care strică efectul. Îi ocolește, le lasă morfina, heroina, sinuciderea, moartea” (2, p. 18).

În fine, iată și declarația unui tânăr (relatată de Alin Fumurescu) dezamăgit de experiența avută cu un șaman sud-american la administrarea unei fierturi halucinogene de liane *ayahuasca*: „Mi-a fost rău 24 de ore după aceea. Cred că mi-am borât și căcat toate mațele. Dar, în afară de asta, n-am simțit sau experimentat nimic deosebit” (343). Imunitate față de acțiunea diferitelor substanțe psihotrope prezintă și un straniu personaj din *Orbitorul* lui Cărtărescu: „Am încercat să beau și n-am făcut decât să-mi vărs mațele, mi-am vârât *shit* [= heroină] în vână și m-am simțit ca după un ceai de măceșe, am tras pe nări [cocaină] până mi-am perforat septul, cu singurul rezultat că am strănutat zile-n șir” (327, p. 519).

Alte personaje literare se simt „ca după un ceai de măceșe” chiar și după un „ceai de mac”. Într-o nuvelă intitulată chiar

Ceaiul de mac, publicată de prozatorul timișorean Daniel Vighi în 1985, trei tineri dintr-o suburbie care au de gând să se drogheze pun la fiert într-o oală mai multe capsule de mac de grădină. Dezamăgirea tinerilor după ce beau din fiertură este exprimată în final de unul dintre personaje: „Mare minciună și asta cu ceaiul de mac" (344). Apariția în anii '80 a unei povestiri cu un astfel de subiect (fie și cu finalul de mai sus) se datorează probabil redactorului cărții, poetul Florin Mugur.

Un caz tipic de narcoscepticism pare să fie Mircea Mihăieș. A dovedit-o într-un articol recent, cu un titlu provocator: „V-ați drogat vreodată?" (*România literară*, 29 mai 2009). Cazurile citate de el (ca de obicei, cele românești lipsesc cu desăvârșire) sunt cele clasice: de la De Quincey la Baudelaire, de la generația *beat* (Allen Ginsberg & Co) la generația *rock* (Jimi Hendrix, Janis Joplin, Jim Morrison și, mai recent, Kurt Cobain), de la Aldous Huxley (mescalină) la Jack Kerouac (benzedrină), de la Philip K. Dick („speed" = LSD) la Stephen King (cocaină) etc.

„Nu cred că inspirația și viziunile despre lume – notează Mircea Mihăieș – pot fi induse de uzul hașișului sau opiumului." Ceea ce nu înseamnă că în unele cazuri, admite Mihăieș, „aceste lucruri nu se întâmplă". „Oricum, constat, experimentele [narcotice ale] secolului al nouăsprezecelea sunt joacă de copii față de efectele devastatoare ale drogurilor veacului următor." Sau, într-o altă formulare: „Nu cred că efortul scriitorilor de secol al nouăsprezecelea de a se droga a meritat efortul. Tot ce-a rămas în urma lor e-o literatură țeapănă, compusă parcă de băieți de familie bună duși de unchii experimentați la bordel". Excepțiile sunt din nou evocate: „N-aș fi însă la fel de sigur când vine vorba de autori tandru-odios-inclasificabili precum Truman Capote. Pentru el, bordelul minții umane a fost o realitate cât se poate de naturală, pe care drogurile o fac doar să ne pară suportabilă" (***333***).

Bucurenci, Vakulovski & Co. „Existențialism narcotic"

Născut în 1981, Dragoș Bucurenci a publicat în 2004 un fel de jurnal de narcoman, *RealK* (Polirom, Iași). Cartea începe cu o convenție literară, aceea a manuscrisului găsit. Fiind scris la începutul mileniului al III-lea, manuscrisul nu este găsit nici

într-un pod, nici pe un pod (pe Podul Mirabeau din Paris, ca la Mihail Sebastian, *Fragmente dintr-un caiet găsit*, 1932). În cartea lui Bucurenci, manuscrisul este găsit pe un *weblog*. „Acest tip de convenție narativă – comentează cu îndreptățire Marius Chivu – este cerut, până la urmă, și de subiectul foarte delicat. Să scrii pur și simplu un jurnal de narcoman trebuie să îți asumi mai întâi un statut psihosocial precar și apoi să suporți, inevitabil, oprobriul public” (345).



85. Dragoș Bucurenci. Fotografie de Roald Aron, 2007

Autobiografică în mare măsură, cartea *RealK* descrie experiențele psihedelice ale unui tânăr în vârstă de vreo douăzeci de ani (vârsta autorului). Nici un aspect nu este eludat în acest (pseudo)jurnal: dependența de droguri, procurarea lor, problemele financiare, *bad & good trips*, *clubbing*, euforiile, depresiile, alienarea, chinurile sevrajului ș.a.m.d. Protagonistul experimentează mai multe tipuri de droguri: marijuana, hașiș, cocaină, LSD și mai ales ketamină (pe scurt *K*, pe lung *clorura acidă de ketamină*). Este un anestezic disociativ, cu efect psihedelic, care se injectează intramuscular sau se prizează. Fiind folosită în practica veterinară, substanța este relativ ușor de procurat. Ketamina a fost folosită începând din anii ’60 ca anestezic, dar abia în anii ’90 a devenit un drog popular. „*The Goddesss ketamine*” a fost considerată de unii

americani „*the democrat of drugs*". În SUA, ketamina a fost adăugată pe lista substanțelor „sub control" abia în august 1999 (3, p. 118).

Cartea lui Bucurenci se termină cu evadarea autorului din închisoarea dependenței de droguri, înainte să se producă „prăjirea creierului" (formula lui William S. Burroughs din *Junky*). În prefață, poetul Florin Iaru (nu întâmplător autorul a apelat la un scriitor optzecist) îl avertizează pe cititor să nu cadă în capcana facilă de a recepta cartea dintr-o perspectivă etică: „Îl și vezi [pe protagonist] cum bagă în venă, bagă sub piele, bagă în mușchi, bagă sub limbă, trage pe nas, în fel și chip, de ai zice că ar trebui să crape dracului odată, îmbibat și sufocat. Dar el se trezește iar și iar și se războiește cu noi, cu orbii, burghezii, mediocrii care perpetuăm specia și asigurăm schimbul de mâine. Această carte trebuie citită cu mult calm, cu multă detașare moralistă".

În cartea *RealK* este inserat un cvasi-dicționar de droguri, intitulat *Manualul visătorului amator*. Sunt explicați termeni clasici, dar și argotici: *skunk*, *ulei*, *iarbă*, *blunt*, *shot*, *bong*, *găleată*, *cookies* etc. Un dicționar inevitabil incomplet, autorul având circumstanța atenuantă că trimite cititorul interesat la diverse *link*-uri pe internet. Jurnalul mai conține o tipologie ironică a drogaților din *underground*-ul bucureștean: „aristocrații – consumatorii de rarități: timbre [LSD], opiu, ciuperci, delicatese", „intelectualii cu bani – consumatorii de coca", „intelectualii – consumatorii de iarbă", „burghezii – pastilații", „proletarii – dependenții de hero", „țăranii – ketaminoșii" (350). Denumiri de droguri în argoul liceenilor români de azi a colecționat și universitarul ieșean Ioan Milcă: „zăpadă", „dava", „sugativă", „timbru", „bicicletă", „foc", „minată", „nașpetă" etc. (466).

*

* *

Bucurenci n-a coborât în *underground*-ul românesc până la ultimele lui consecințe. Ar fi dat acolo – în canale, gări și stații de metrou – de „copiii străzii". Sunt numiți generic *aurolaci* pentru că se intoxică inhalând dintr-o pungă vaporii stupefianți de acetonă, emanați din vopseaua cu numele comercial *Aurolac*. Un stupefiant al săracilor, extrem de ieftin și ușor de procurat. Pe la mijlocul anilor '90, piesa *Aurolac* (cu text semnat de poetul

Florin Dumitrescu) a devenit un hit al trupei rock *Sarmalele reci*. Muzica parafrazează în mod ironic pe cea a celebrei piese *Cocaine*, interpretate de Eric Clapton cu două decenii înainte (albumul *Slowhand*, 1977).

Dacă lumea e rea,
universul posac,
Îl poți reinventa,
cât să-ți fie pe plac,
Trage a…, trage a…, trage aurolac!

Dă-mi și mie-o pungă,
Dar să fie lungă
Ca să îmi ajungă
Dacă nu-ți repugnă.

(albumul *Aurolac*, 1996)

Se îmbată, fumează și inspiră aurolac nu doar „copilul străzii", ci și adolescentul din spatele blocului. Adrian Pleșca (Artanu), vocalistul trupei rock *Timpuri noi*, i-a creionat portretul robot:

Mă cheamă Luca, prizez aurolac,
Mă cheamă Luca, la fete nu am trac.
Mă cheamă Luca, la școală nu mă duc,
Mă cheamă Luca și dorm pe unde-apuc.

(albumul *Timpuri noi*, 1992)

Obiceiul tinerilor de a se intoxica cu vapori stupefianți, emanați de substanțe conținând acetonă (vopsea, lipici etc.), era practicat și în Occident. Subiectul nu a lipsit, cu ani în urmă, din cântecele rock underground. Vezi trupa de punk rock *The Ramones*, cu celebrele versuri din 1976: „Now I wanna sniff some glue/ Now I wanna have somethin' to do/ All the kids wanna sniff some glue… etc.".

Tema copiilor *homeless*, care trăiesc în stațiile de metrou din București și se droghează cu aurolac, a fost tratată de jurnalista americană Edet Belzberg. Ea a realizat în 2001 filmul documentar *Children Underground*. Un film despre România care a impresionat opinia publică occidentală și a câștigat mai multe premii internaționale,

fiind chiar nominalizat pentru premiul *Oscar* în 2002, la secțiunea cu filme documentare. O tragică poveste reală despre cinci „aurolaci", trei fete și doi băieți, cu vârste cuprinse între șapte și doisprezece ani. Andreea Deciu a scris despre acest film un text inspirat, intitulat *Aurolacii* (380).

Interesant este faptul că, după ce Dragoș Bucurenci a publicat cartea sa despre dependența de droguri, TVR Cultural (de regulă conservatoare și prăfuită) l-a invitat să realizeze emisiunea „Dependențe". Erau tratate tot felul de „dependențe" atipice. Pe mine, de pildă, m-a invitat la o emisiune referitoare la „Dependența de... cărți". În general, adicția este considerată o formă de maladie psihică, o *patologie a excesului*, cum și-au intitulat o carte doi psihiatri francezi (349). Au apărut medici specializați (adictologi) și remedii specializate (terapie de grup etc.).

Omul nu devine dependent doar de drogurile propriu-zise, de drogurile ilegale, nici doar de drogurile legale, cele intrate în viața de zi cu zi (alcool, tutun, cafea – care nu mai sunt considerate „droguri"). Primele atestări ale termenului „adict" (lat. *addictio*) se referă anume la acestea din urmă: Sir John Falstaff recomandă „adicția la vin sec" (*to addict themselves to sack*) (Shakespeare, *Henric al IV-lea*, 1597), iar Samuel Johnson vorbește în 1779 despre „adicția la tabac" (*addiction to tobacco*). La începutul secolului al XIX-lea, poetul romantic Samuel Taylor Coleridge a vorbit despre fenomenul de adicție la opium (*Is not habit the desire of a desire?*).

Ființa umană se confruntă și cu dependența de mâncare (*hiperorexie* sau *bulimia nervosa*, din gr. *boulimia* = „foame de bou"), de muncă (*workaholism*), de relații sexuale (*nimfomanie & priapism*), de medicamente (de cele psihoactive mai ales), de dulciuri, de jocuri de noroc, de jocuri pe calculator, de internet, de televizor etc. Orice activitate desfășurată compulsiv, excesiv și maniacal devine psihopatologică. Cu alte cuvinte, obiectul dependenței nu transformă un viciu în virtute. În principiu, orice formă de adicție are ceva vicios în ea. Compunând o listă în ordine alfabetică a propriilor sale adicții, Călin-Andrei Mihăilescu – dependent de jocul de cuvinte – a denumit-o inspirat *Adicționar* (210, pp. 43-44).

*
* *

Romanul de debut al lui Alexandru Vakulovski, *Pizdeț* (Aula, Brașov, 2002), conține elemente autobiografice. Autorul este născut în Republica Moldova, în 1978, și este absolvent al Facultății de Litere a Universității Babeș-Bolyai din Cluj. Fiind student basarabean în România, protagonistul își povestește viața plină de promiscuitate din căminele studențești: beții, prostituate, droguri. Se fumează „iarbă" (*travcă*, în argoul ruso-basarabean) și se înghit pastile în diverse combinații: *tramadol*, *efedrină*, *glutetimid*, *demetrin* ș.a. Cartea lui Vakulovski este probabil prima de acest gen în literatura română.

Narcoticele sunt considerate „vize gratis la cer" și „calea spre Dumnezeu". Clișee facile (precum cel al „Paradisului artificial") și imagini banale supraviețuiesc tenace: „Iarba [= *marijuana*] îți dă sentiment de eliberare, de pace. Când nu te mai interesează ce se întâmplă în jurul tău. Nici de tine nu te interesezi, dar îți simți existența, simți că e frumoasă, acele culori, acea fascinație a urcării în ceruri. [...] În acele clipe crezi că Dumnezeu există, că toate au un rost" etc.

Reprezentată de câțiva tineri scriitori (Alexandru Vakulovski, Dragoș Bucurenci, Silviu Gherman, Vera Ion, Dan Sociu ș.a.), „literatura stupefiantelor" de astăzi și-a găsit și un tânăr exeget avizat: Marius Chivu. El abordează frontal subiectul „existențialismului narcotic", fără false pudori morale, punându-l în context internațional. „Cartea [lui Vakulovski] – comentează Chivu – nu-și va găsi admiratori printre critici, dar pentru tinerii care atunci când piața drogurilor e-n criză se internează la dezintoxicare pentru a supraviețui cu substitute *Pizdeț* ar putea fi o carte-cult. Căci, în fond, romanul lui Al. Vakulovski este mărturisirea unei crize existențiale a unui tânăr narcoman, o mărturie a unei realități nebănuite în care alcoolul, drogurile și prostituția sunt imaginile existenței zilnice" (346).

În 2004 Vakulovski a recidivat cu un roman similar, *Letopizdeț*, „o (auto)pastișă, ceva mai consistentă", scrie Marius Chivu, observând în final subțirimea mizei: „În loc [...] să facă politica atitudinii, să-și justifice, până la urmă, modelul existențial, Yo, naratorul romanelor lui Vakulovski, dă un pumn și sparge o mutră, după care trage un *joint* și/sau un gât de vodcă cu aerul că face

disidență social-politică. Refugiul în (i)realitatea narcotică nu exclude problematizarea crizei”.

Până la urmă, ar fi vorba într-adevăr de o „dizidență” socio-politică, dar una – constată criticul – plină de locuri comune: „Femeile sunt curve și proaste, școala *sucks* pentru că induce conformismul social, societatea manipulează, legile sunt nedrepte, statul e vinovat de tot, capitalismul e o hoție, americanii – imperialiști ș.a.m.d., astfel că existențialismul dependenței chimice devine un soi de haiducie narcotică proliferatoare de clișee stângiste în slang basa” (347).

*

* *

La limită, astfel de teme se apropie de cele abordate de muzicienii hip-hop. Este o subcultură apărută în ultimele două decenii în spatele blocurilor, în cartierele marilor orașe din România. O subcultură urbană extrem de interesantă, rămasă aproape nestudiată de specialiști în sociologie și antropologie culturală. O excepție lăudabilă este Ruxandra Cesereanu și studenții săi de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, echipă care a pus în lumină coordonatele socio-culturale ale noii mahalale, ale periferiei care se extinde invadând centrul (376).

Opunând autointoxicarea cu droguri și alcool („Bag iarbă, bag bere”, „o dai pe alcool și pastile”) intoxicării cu minciună pe care o practică reprezentanții *establishment*-ului, raper-ii agresează sistemul care îi agresează la rândul său (*Fuck you, Romania!*, trupa *Paraziții*, 2004). Vezi, de exemplu, interzicerea de către *Consiliul Național al Audiovizualului* a unor clipuri ale trupei *Paraziții* (piesa *Jos CeNzurA*, 2004) sau arestarea pentru consum de droguri a lui Șișu din trupa *La Familia*.

Narcoticele joacă un rol central în viața și în textele hip-hoperilor, uneori și ale rockerilor: „Sunt prea mulți români care gândesc/ Că era mai bine’nainte de Revoluție/ O ultimă soluție au găsit românii împinși de ură/ Și-au găsit refugiu’n droguri și băutură” (*Paraziții*); sau „Bagi H[eroină], nu vrei să te lași, bagi marijuana/ Le-ascunzi pe unde vrei să nu le vadă mama/ Mamă, hai, hai, hai să-ți zic direct/ Decât să-mi tai venele prefer să mi le-nțep” (*Paraziții*); sau „Copii consumatori în școli de corn + lapte,/

În scurt timp egal seringi + vene sparte" (*Paraziții*); sau „Ce fac eu acum se cheamă, de fapt, malpraxis,/ Nu mai vreau să vând droguri ca să scot albume gratis" (*Kazi ploae*); „Ketamina își face efectu',/ văd negru alfabetu',/ mi se dizolvă septu'/ de'a dreptu'" (*Kazi ploae*); sau „Nu mă judeca prea aspru mamă/ Nu sunt fiul model, însă nici o panaramă/ Droguri și vagabonteli până în zori/ Nu sunt acasă dimineața când te scoli" (*La Familia*); sau „Cu Marijuana că o iubesc ca pe mama" (*BUG Mafia*); sau „Hai să fim *high*" (*BUG Mafia*); sau „Stai în cort, o fumezi pe Maria-Ioana" (trupa rock *Omul cu șobolani*).

Marijuana este exclusă din rândul drogurilor, chiar și în cântecele antidrog ale hip-hoperilor: „Realitatea se deformează, simți că'ți plesnește capu'/ Ai grijă câte grame îți bagi că te duci dracu'/ Când prizezi te'ncearc'un sentiment de împlinire/ De fapt în jurul tău totul se năruie". „Iarba" ar fi drogul ușor, viciul permis. Consumul ei – se subînțelege asta – ar trebui dezincriminat: „Dacă vorbim de droguri, mai întâi excludem iarba" (*Paraziții*, *Drogurile schimbă tot*). „Marijuana, cântată frecvent și văzută mai bine decât femeia – scrie Codruța Simina –, pare să fie drogul de grup. Sub influența ei, devii fericit, înțelegi lumea. Marijuana «se arde», consumul detașează". Din nou, asumarea viciului devine o virtute: „Bem, futem, o ardem" (*Paraziții*) (376, pp. 24, 165, 169-171).

*

* *

Coscenaristă la filmul *Weekend cu mama*, Vera Ion imaginează în romanul omonim (RAO, București, 2009) jurnalul unei tinere de optsprezece ani, Cristina, dependentă de heroină, internată pentru dezintoxicare într-un spital de psihiatrie. „Spre deosebire de Vakulovski și Bucurenci – scrie același Marius Chivu –, Verei Ion îi lipsește autenticitatea, iar personajul Cristinei este realizat doar pe jumătate. Din lipsă de experiență sau de imaginație, tripurile și sevrajul sunt doar menționate undeva pe fundal, fapt care menține acest roman al dependenței și al derivei narcotice la un nivel aproape fals: exclusiv realist, preponderent epic și banal reflexiv. [...] Pentru o mărturie dramatică a celei mai puternice forme de dependență, așa cum este dependența de heroina injectabilă, povestea nu are nimic angoasant sau disturbator. Totul e comun și simplu, iar asta pentru că profilul psihologic al

Cristinei este departe de cel hăituit, alienat și delirant al adevăratului heroinoman…" (348).

Când nu comentează „existențialismul narcotic" al tinerilor scriitori români, Marius Chivu chiar îl practică. Într-un „jurnal de călătorie", tânărul critic își descrie expediția în Nepal și ascensiunile din Himalaya realizate în primăvara anului 2011. De asemenea, își povestește *trip*-urile pe bază de hașiș (în nepaleză *charras*, în hindi *churrus*) sau de marijuana (*ganja*) făcute „întru slava lui Shiva", în Kathmandu și în diverse sate nepaleze (606). În orice caz, Marius Chivu nu ezită să fie critic față de o narco-literatură contemporană românească, pe care, în principiu, o înțelege, o apreciază și o comentează.

Dimpotrivă, Dan C. Mihăilescu îi disprețuiește pe tinerii scriitori din epoca postcomunistă, care stau „de veghe în lanul de canabis" și care, practicând un minimalism mizerabilist, au schimbat „realismul socialist" cu „realismul apocaliptic" (535). Criticul se desparte complet de „literatura tânără care se scrie azi la noi". Și asta nu numai pentru că ar fi „prea bătrân" (*I'm too old for that*), ci și pentru că el ar fi prea „de dreapta". Ambele formule îi aparțin, apărând într-un interviu din *Cotidianul* (8 mai 2009). Jurnalista îl întreabă cum de îl pasionează biografismul, subteranele literaturii și „esența intimității scriitorului" într-una din cărțile sale, cea despre corespondența lui Eminescu (351), în schimb critică „egofilia, mizerabilismul, pansexualismul noii literaturi"? Răspunsul lui Dan C. Mihăilescu merită reprodus *in extenso*:

> Odată ce mi-ai demonstrat cât de mare meșteșugar ești în cele străvechi, meseriașe, tradiționale, abia atunci poți să zburzi cât vrei întru insurgență și iconoclastie. Adică să fii nebun cât vrei, dar numai după ce-mi demonstrezi că ești Hölderlin. Să fii alcoolic cât vrei, dar numai dacă ești Poe sau Baudelaire. Să filosofezi lesbianismul și homosexualitatea cavaleresc-metafizică numai când ești ca Yourcenar sau Mishima, Sappho, Shakespeare, Verlaine sau Negoițescu. Valurile de zgură egofilă ale nouăzeciștilor și douămiiștilor, romanul de gașcă și sictir, copleșit de dejecții, vomă, droguri și tot soiul de provocări jalnice […] nu mă mai miră, nu mă mai înfurie, nu mă mai otrăvesc (352).

Merită reprodusă și părerea criticilor literari care consideră că, prin acest fel de a gândi, s-ar simplifica prea mult și s-ar generaliza

nepermis. S-ar face astfel o echivalare inadecvată, și anume că „mizerabilistul prin formula literară adoptată e mizerabil ca literatură”. L-am citat pe tânărul critic Daniel Cristea-Enache, care polemizează cu Dan C. Mihăilescu și cu „alți critici opaci la farmecul [generației] 2000” pentru reducționismul de care ar da dovadă: „a colecta puroiul și sângele, sperma și sputa, drogurile și dejecțiile (care nu exclud, prin ele însele, literatura veritabilă, așa cum, tot prin ele însele, nu o precipită), pentru a le arunca apoi în obrazul unei întregi generații, mi se pare nu atât o lipsă de înțelegere critică, o inaptitudine, o inaderență, cât o mostră de reducționism operat conștient” (511).

*

* *

În mod firesc, această direcție în literatura română tânără a fost sincronă cu tendințele literare similare din alte țări foste comuniste. Nu a fost vorba neapărat de mimarea cărților-cult din literatura occidentală. Pur și simplu aceleași coordonate politico-economice (în Est ca și în Vest) au generat același tip de maladii socio-mentale și, în final, același tip de produse culturale. Unii scriitori tineri din estul Europei au abordat în ultimii 10-15 ani astfel de subiecte: tineri rebeli, porniri anarhice și ultra-stângiste, comunități marginale și sociopate, lipsa de perspective, mizerabilismul vieții, consumul de droguri și sevrajul, practicarea sexului liber, beția și mahmureala, viața în găștile de cartier și în anturajul trupelor rock etc.

În Rusia, de pildă, noua „literatură a stupefiantelor” urma să facă legătura cu cea veche, reprezentată de Mihail Bulgakov (nuvela *Morfină*, 1927) sau M. Agheev (*Romanul cocainei*, 1934) (158). Exponenta noului curent literar pare a fi tânăra Irina Denejkina, născută în 1982. Ea a publicat în 2002, la doar douăzeci de ani, romanul *Votca-Cola*, de curând tradus în românește (353). Un scurt fragment este, cred, elocvent: „Basistul nu era, în general, niciodată treaz. Chiar se spunea că periodic cădea pe scenă. Se rădea chilug și umbla cu capul acoperit ca de-un puf. Pe baterist îl pasionau piercingul și iarba [*travka*]. Fuma iarbă și cânta. Era genial. Dacă nu s-ar fi drogat, ar fi putut compune. Dar iarba i se părea mai interesantă” (354). În paranteză fie spus, este destul

de uzual ca tinerii muzicieni rock de astăzi să consume droguri, mai ales „iarbă” (*marijuana*), în rusă *travka*. Există chiar o trupă românească de muzică rock, de mare succes, intitulată *Travka*, înființată la Focșani în 2002.

În Polonia, reprezentanta de frunte a acestui tip de literatură este Dorota Masłowska, născută în 1983. Un „copil teribil”, al cărei roman a explodat în Polonia și în lume (a fost imediat publicat în SUA și Marea Britanie). După o documentare amănunțită făcută printre tinerii narcomani, Masłowska a publicat în 2003 (tot la vârsta de douăzeci de ani) romanul său de mare succes *Albă ca zăpada și roșu bolșevic*, publicat și el recent în România (355). Regizorul Xawery Żuławski a realizat în 2009 un film bazat pe acest roman. „Generația cea mai tânără – scria criticul polonez Jerzy Pilch la apariția romanului –, o generație bineînțeles complet pierdută, pentru că e coruptă cu totul de televiziune, de narcotice, de internet și de sălbaticul capitalism polonez, această generație complet pierdută are un noroc formidabil, pentru că a dat o scriitoare care o salvează” (356).

*

* *

Este interesant faptul că, în spațiul românesc, valul de „literatură a stupefiantelor” a apărut brusc de pe la jumătatea anilor ’90 și mai ales de la începutul anilor 2000, atunci când anumite prejudecăți constrângătoare au slăbit, iar când societatea a fost pregătită să gestioneze această provocare. Trecerea în revistă a mai multor titluri, din domenii diferite (proză, poezie, eseu), va fi sper elocventă: Mircea Cărtărescu, trilogia *Orbitor* (Humanitas, 1996, 2002, 2007), Claudia Golea, *Planeta Tokyo* (Nemira, 1998) și *Tokyo by night* (Nemira, 2000), Radu Paraschivescu, *Balul fantomelor* (RAO, 2000), Alexandru Vakulovski, *Pizdeț* (Aula, 2002), *Letopizdeț* (Idea, 2004) și *Bong* (Polirom, 2007), Dragoș Bucurenci, *RealK* (Polirom, 2004), Lucian Pintilie, *Pompa cu morfină* (LiterNet.ro, 2004), Andrei Codrescu, *Miracol și catastrofă* (Hartmann, 2005), Silviu Gherman, *Cele mai frumoase creiere* (Cartea Românească, 2008), Dan Sociu, *Nevoi speciale* (Polirom, 2008) și *Pavor nocturn* (Cartea Românească, 2011) (***663***), George Vasilievici, *YoYo* (Tomis, 2008), Doina Ruști, *Fantoma din moară* (Polirom, 2008) (***357***),

Vera Ion, *Weekend cu mama* (RAO, 2009), Gabriel H. Decuble (ed.), *Prima mea beție* (ART, 2009), Andra Matzal (ed.), *Primul meu fum* (ART, 2010), Cristina Nemerovschi, *Sânge satanic*, *Pervertirea*, *Ani cu alcool și sex* (Herg Benet, 2010, 2012, 2012), Bogdan Teodorescu, *Băieți aproape buni* (Tritonic, 2010), Stoian G. Bogdan, *Nu știu câte zile* (Trei, 2010), Andrei Ruse, *Dilăr pentru o zi* (Polirom, 2011), George Vasilievici, *Viseptol* (Agenția de pariuri literare, 2011), Liviu Ioan Stoiciu, *Substanțe interzise* (Tracus Arte, 2012), Florin Irimia, *O fereastră întunecată* (Polirom, 2012), Marius Chivu, *Trei săptămâni în Himalaya* (Humanitas, 2012), Tudor Crețu, *Casete martor* (Tracus Arte, 2013), Gabriel H. Decuble, *Tu n-ai trăit nimic* (Cartea Românească, 2014); filme despre tineri toxicomani – *Weekend cu mama* (2009, regia Stere Gulea, scenariul Stere Gulea și Vera Ion, după romanul ei omonim), *Polițist, adjectiv* (2009, regia și scenariul Corneliu Porumboiu) etc.

Nu întâmplător, tot în această perioadă au apărut cărți în care se abordează problema narcoticelor din perspectiva istoriei religiilor, antropologiei culturale, istoriei mentalităților și studiilor culturale: Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului* (Humanitas, 1997); Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo* (Nemira, 1994) și *Eros și magie în Renaștere. 1484* (Nemira, 1999); Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos*, cuprinzând secțiunea *Narcotice și halucinogene la geto-daci și români* (Nemira, 1997); un număr al revistei *Secolul 21* dedicat în întregime unui singur subiect, *Drogul* (nr. 1-4, 2004; numărul a fost realizat în cadrul proiectului „Drogul – Dimensiuni Culturale și Sociale. O realitate românească în context european”, proiect desfășurat în 2004 de *Fundația Culturală Secolul 21* cu sprijinul Ambasadei Olandei în România); Patrick Drouot, *Șamanul, fizicianul și misticul* (Humanitas, 2005); cărțile Andradei Fătu-Tutoveanu *Literatură și extaz artificial* (Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, chiar dacă fără nici o referire la spațiul românesc) și *Un secol intoxicat. Imaginarul opiaceelor în literatura britanică și franceză a secolului al XIX-lea* (Institutul European, 2010); volumul 8 din *Caietele Echinox* (coordonat de Corin Braga, Dacia, Cluj-Napoca, 2005), dedicat *Șamanismului postmodern* și operei lui Carlos Castaneda sau volumul scris de doi adictologi francezi, Marc Valleur și Jean-Claude Matysiak, *Patologiile excesului. Sex, alcool, droguri, jocuri* (Nemira, 2008); teza de doctorat a lui Tudor Crețu, *Narcoliteratură* (Universitatea

de Vest, Timișoara, 2011, coordonator prof. Adriana Babeți); cartea lui Răzvan Voncu *O istorie literară a vinului în România* (Curtea Veche, 2013). Amintesc aici și de grupajele de texte pe această temă („dosare”, dezbateri) apărute în unele reviste mai liberale: „Legi grele pentru droguri ușoare”, *Dilema veche*, nr. 328, 27 mai – 2 iunie 2010; sau „Reforma politicilor legate de droguri”, revista *22*, nr. 1112, 28 iunie 2011.

Tot în acești ani au apărut cărți de popularizare a fenomenului social: Antoine Porot și Maurice Porot, *Toxicomaniile* (Editura Științifică, 1999); Ross Campbell, *Copiii noștri și drogurile* (Curtea Veche, 2001); Gabriel Ștefan Gorun, *Paradisuri artificiale. Toxicomaniile* (Viața Medicală Românească, 2003); Steven Wishnia, *Fratele meu canabisul. Ghidul esențial pentru consumatori* (ART, 2008); Richard Rudgley, *Enciclopedia drogurilor* (Paralela 45, 2009) etc.

De asemenea, au început să fie traduse și publicate unele dintre cărțile clasice ale literaturii universale de gen: toate cărțile lui Carlos Castaneda, începând cu *Învățăturile lui Don Juan* (Univers Enciclopedic, 1995) și *Cealaltă realitate* (RAO, 1995); Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale* (trei ediții: Institutul European, 1996; Univers, 2001; ART, 2010); Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri și extaz* (Univers, 2000); William S. Burroughs, *Junky* (Polirom, 2005); Irvine Welsh, *Trainspotting* (Polirom, 2006); M. Agheev, *Romanul cocainei* (Polirom, 2007); Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări* (ART, 2007) ș.a.m.d.

De curând (18 ianuarie 2010) am primit – ca și alți câțiva scriitori români – invitația de a participa la un volum colectiv din colecția *Prima dată*, îngrijită de Laura Albulescu în cadrul Editurii ART. Trebuia să predau un text confesiv care urma să apară într-o antologie cu tema *Primul meu fum* (coordonată de Andra Matzal). „Ne-ar face o mare plăcere – precizau editorii – dacă ați accepta invitația noastră de a vă număra printre autorii următoarei antologii, *Primul meu fum*. Fie că este vorba despre primele fumuri consumate pe furiș, din pachetele de țigări ale celor din jur, fie că este vorba despre primele fumuri mai mult sau mai puțin psihotrope.” Le-am răspuns în glumă că, în acest fel, scriitorii sunt îndemnați să se autodenunțe.

Între timp, această carte a apărut. Bun prilej pentru mărturisiri complete: „Prima mea amintire legată de *joint* – se confesează prozatorul Mitoș Micleușanu – este un disconfort greoi, o panică

latentă, cleioasă, o curiozitate sufocantă legată de «ce va urma». [...] Iarba generează niște explozii de creativitate paroxistică, niște conexiuni neașteptate între domenii sau teme fără nici o legătură. [...] Cel mai tare *bad-trip* pe care l-am trăit [...] a fost relația mea cu Ketamina. Exotică fată, dar nărăvașă. [...] Ketamina e un anestezic puternic, dar la o doză mai mare generează modificări de percepție vizuală, senzorială, și mai ales poate provoca o paranoia greu de imaginat. [...] Amfetamina e primitivă, orgasm prelungit – sevraj împuțit. Degenerativ din toate punctele de vedere! Extasy are un potențial expansiv de comunicare și destrăbălare, dar te cariază la propriu. Dacă nu uiți de sintetice, îți pică dinții. Cocaina e un kitsch, are o singură dimensiune, transpirație cerebrală. [...] A urmat «întâlnirea» cu nea Hofmann [= LSD]. Aici și Keta se fâstâcește, fiindcă după un «taifas» cu Hofmann ți se dezleagă neuronul de tot. Dispar dubiile corporale, dispar lamentările materialiste, idealiste, totul învie, te trezești într-un aluat energetic-informațional, ca să mă exprim banal, totul capătă sens dincolo de sens, îți dai seama că haosul este chiar neînțelegerea haosului... etc.” (530, pp. 112-116).

*
* *

Totuși, cu puține excepții, problema consumului de droguri nu a fost un subiect larg dezbătut în spațiul public românesc. Nici aspectele juridice, nici cele morale, medicale sau sociale nu au interesat în mod special presa românească. Asta spre deosebire de mass-media occidentale, unde astfel de subiecte sunt intens dezbătute de pe la începutul anilor ’60. În mai 2009, o candidată la alegerile europarlamentare, Elena Băsescu, a declanșat un scandal electoral și o pseudo-dezbatere declarând că ar vota în Parlamentul European o lege de dezincriminare a folosirii drogurilor ușoare (de tip *marijuana*).

Subiectul a fost de asemenea hiper-politizat (de adversarii electorali ai președintelui Traian Băsescu) după ce, în septembrie 2009, cu două luni înainte de alegerile pentru Palatul Cotroceni, *Comisia Prezidențială pentru Analiza Riscurilor Sociale și Demografice* a adus în discuție problema dezincriminării consumului de droguri. În ambele cazuri era vorba de o dezbatere privind

(in)oportunitatea „dezincriminării folosirii drogurilor ușoare”, și nu a „legalizării drogurilor ușoare”, cum abuziv au comentat politicienii și jurnaliștii. De asemenea, subiectul magazinelor care vând diverse euforizante, numite pleonastic „plante etnobotanice”, a declanșat în 2009-2011 un adevărat scandal politico-juridico-mediatic. Arareori, la câte vreo manifestație de protest cu populație eterogenă și revendicări eclectice (cum a fost cea din Piața Universității din București, la „Fântână”, în ianuarie 2012), mai apar câțiva tineri care expun un banner pe care scrie „LEGALIZAȚI MARIJUANA” (653).

După aderarea României la Uniunea Europeană (1 ianuarie 2007) au început să se aplice și la noi interdicții referitoare la fumatul în spații publice. De data aceasta, românii (mari fumători) s-au simțit profund lezați. Subiectul prohibiției drogurilor a fost tangențial atins ca o reacție la instaurarea „dictaturii nefumătorilor”.

N-ar fi un lucru foarte nou. Tutunul a trecut prin mai multe perioade de prohibiție. Și nu mă refer acum la interdicțiile impuse de diverși despoți din secolul al XVII-lea (de care m-am ocupat în unele capitole anterioare), ci de cele din epoca modernă. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în unele locuri din Europa Centrală, fumatul tutunului nu era permis. Pe la 1825, de pildă, în *Volks-Garten* din Viena (*Folx-Garten*, cum scria Dinicu Golescu) regula era: „bez [= fără] ciubucile, care nu sunt slobode” (157, p. 87). În aceiași ani, și „pe străzile orașului [Brașov], fumatul era interzis – nota fanariotul Nicolae Suțu – și oricine se credea îndreptățit să smulgă pipa contravenienților”. Principele Suțu a avut chiar o altercație în cartierul brașovean Șchei cu un paznic de noapte care i-a smuls din mână o pipă aprinsă (158, p. 80).

Dar să revenim la începutul mileniului al III-lea. Într-un articol polemic („Dușmanii libertății”, 2009) scris de pe o poziție neutră (fiind nefumător), Horia-Roman Patapievici critică sever „noua cruciadă” declanșată împotriva fumătorilor, considerând extrem de scandalos ceea ce se întâmplă de peste un deceniu în Statele Unite și de câțiva ani în Uniunea Europeană: „interzicerea prin lege a fumatului în toate spațiile publice și diabolizarea oficială, folosind toate instrumentele statului (de drept ori nu), a fumătorilor”. Aceștia din urmă au devenit „cea mai persecutată minoritate din toată lumea civilizată și singura care nu poate invoca în apărarea ei nici o lege”. „Este persecuția perfectă”, conchide Patapievici.

Este locul în care statul se întâlnește cu organizațiile și persoanele fanatice. Esența fanatismului este să facă paradă de „generozitate”, de „altruism”. El vrea să-ți facă bine cu sila. Fanaticul – spune scriitorul israelian Amos Oz – „vrea să-ți salveze sufletul, vrea să te mântuiască, vrea să te scoată din robia păcatelor, greșelilor, fumatului, credinței sau lipsei de credință, vrea să-ți îmbunătățească alimentația sau să te vindece de năravul băuturii ori al votării cu cine nu trebuie” (616, p. 24).

Chiar și atunci când își propune o „cauză bună”, statul tinde să abuzeze, interzicând prin lege. Drumul spre Iad pare într-adevăr pavat cu bune intenții. Prohibiția de alcool din SUA, scrie H.-R. Patapievici, „a fost o victorie împotriva tuturor, care s-a soldat cu cel mai dezastruos bilanț pe timp de pace: a pervertit Constituția (cu amendamentul 18), a transformat oamenii obișnuiți în vicioși, a impus asocierea dintre consumul băuturilor inofensive și delincvență, a produs o corupție instituțională nemaiîntâlnită, a generat cea mai formidabilă erupție de violență urbană cunoscută până atunci și a creat condițiile apariției crimei organizate, care, până la prohibiție, practic nu exista. Bilanțul prohibiției a fost dezastruos, iar consecințele ei au alterat profund societatea americană”.

În fine, de la prohibiția băuturilor alcoolice, Patapievici trece la interdicția substanțelor narcotice: „La fel de dezastruos este efectul luptei împotriva drogurilor prin interzicerea lor. Înainte de interzicere, pe piață se găseau numai droguri sub formă de droguri ușoare; după interzicere, au apărut speciile grele, iar consumul, din singular, a devenit epidemic. Ca și în cazul prohibiției, rezultatul interzicerii [drogurilor] a fost întărirea fără precedent a crimei organizate, corupția, alterarea instituțiilor, criminalizarea societății și militarizarea represiunii” (358). Cred că Horia Patapievici exagerează puțin, dar probabil că o face în scopuri așa-zicând didactice, pentru a pune mai bine în evidență exagerările altora.

Români în America: Șamani și „pedagogi psihedelici”

De la ficțiunea pură la literatura autobiografică și de la proza documentară la reportajul jurnalistic, toate genurile literare au fost încercate în cultura română pentru a scana experiențele

narcotice. După modelul nemărturisit al lui Carlos Castaneda, Alin Fumurescu (cercetător la Departamentul de Științe Politice al Universității din Bloomington și publicist) a plecat în 2009 într-o călătorie în America de Sud (în Peru de Nord), a luat legătura cu un șaman și a experimentat mai multe substanțe halucinogene. Una dintre ele nu este produsă de o plantă, ci de un animal. Este vorba de veninul pe care îl secretă prin piele o broască (*Phyllomedusa bicolor*) care trăiește în jungla amazoniană. Membrii triburilor Matse și Mayoruna își provoacă în cadrul unui ritual arsuri sau tăieturi pe piele, peste care se ung cu substanța secretată de acest batracian. Substanța respectivă este un opioid (acționează precum opiumul), conținând alcaloizi puternici precum *dermorfina* și *deltorfina*. Experiența este totuși teribilă, având în vedere posibilitatea de a confunda batracianul respectiv cu altul, foarte toxic. Băștinașii își înmoaie vârfurile săgeților în veninul secretat de o broască similară, *Phyllobates bicolor* (302, pp. 115-116). Știm de la Ovidiu că geții de la Tomis procedau în mod similar: „Cu venin de viperă sunt unse ale lor săgeți” (*Tristele* V, 7, 16).

Dar experiența decisivă, povestită de Alin Fumurescu pe blogul său din *Cotidianul.ro*, a constat în intoxicarea cu fiertură de *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) – o liană halucinogenă (numită și *yagé*) care crește în jungla Amazonului. *Ayahuasca* („liana spiritelor”, în dialectul amerindienilor quechua) este folosită de indigeni ca plantă magică și divinatorie, care le provoacă șamanilor viziuni premonitorii și îi pune în legătură cu duhurile tribului. Nu întâmplător, alcaloidul sintetizat de europeni din plantă a fost numit *telepathine* (de la *telepatie*).

Una dintre lucrările importante despre experiențele șamanice provocate de fiertura stupefiantă de *ayahuasca* este *Wizard of the Upper Amazon. The Story of Manuel Córdova-Ríos* (Boston, 1974). Mai recent, despre intoxicarea cu plante halucinogene de tip *Banisteriopsis caapi* sau *yagé* și despre călătoriile șamanilor sud-americani pentru recuperarea sufletelor rătăcitoare a scris o carte istoricul american al religiilor Lawrence E. Sullivan – *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions* (359), rezumată de Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo* (240, pp. 85-86).

Și celebra carte-cult *Junky*, publicată de beatnicul Willam S. Burroughs în 1952, se încheie cu plecarea naratorului-morfinoman

în America de Sud, în căutarea unor experiențe psihedelice noi, mai puternice, provocate de liana *yagé*: „Am citit despre un drog numit *yagé*, folosit de indienii de la izvoarele Amazonului. [...] M-am hotărât să mă duc în Columbia să fac rost de *yagé*. [...] Sunt gata să plec în sud și să caut senzația completă, care deschide în loc să restrângă, să limiteze, cum face marfa [= morfina]. [...] Poate că voi găsi în *yagé* ceea ce am căutat în marfă și-n iarbă [= *marijuana*] și-n coca. *Yagé* ar putea fi rezolvarea ultimă" (184, pp. 230-231). Și poetul beatnic Allen Ginsberg a plecat în 1960 în Peru pentru a experimenta fiertura halucinogenă obținută din liana *ayahuasca*. De altfel, în deschiderea volumului său *Kadish and Other Poems* (1961), o notă a autorului precizează că unele dintre poemele incluse în carte au fost compuse în urma unor „viziuni experimentate după ce am băut *ayahuasca*, o licoare spirituală din zona Amazonului. Mesajul este: Lărgește aria conștiinței" (3, p. 262).

Revin la reportajul lui Fumurescu din primăvara anului 2009. Șamanul tocmit (*ayahuascero*, cum este numit în zonă) a cules lianele din junglă, a preparat mai multe ore fiertura („un lichid căcăniu și la culoare, și la miros") și i-a dat lui Fumurescu (și celorlalți novici) câteva „instrucțiuni de folosire" fără de care ar risca o intoxicație severă. Oricum, chiar și în condiții normale, *trip*-ul psihedelic este de regulă însoțit de diaree și regurgitări rebele. Odată cu principalul ingredient (liana *ayahuasca*), în cazan se pun la fiert și „alte câteva zeci de buruieni, în funcție de expertiza șamanului în cauză". Fumurescu trece în revistă mai multe teorii conform cărora diferitele reacții la fiertura de *ayahuasca* ar fi în funcție de „nivelul dezvoltării spirituale", de „starea de sănătate", de „motivele care te fac să bei *ayahuasca*" etc.

El încearcă, și parțial reușește, să pună în cuvinte stări și experiențe inefabile, ca și cum ar încerca să-i explice unui orb din naștere cum arată culoarea roșie sau să explice a patra dimensiune unui om care trăiește în spațiul tridimensional. Fumurescu se achită în mod onorabil de sarcină, relatând unor neinițiați „cum poți gusta raiul și iadul într-o fiertură de liane". Dintre experiențele psihedelice trăite în timpul *trip*-ului, cea mai interesantă mi s-a părut a fi cea a pendulării între micro- și macrocosmos a *psihonautului* (termen forjat de Ernst Jünger). Redau mai pe scurt relatarea lui Alin Fumurescu:

„Încep să văd figuri luminoase, geometrice, ca și cum te-ai uita printr-un ochean din acela umplut cu sticlă spartă, colorată, de se găseau în copilăria mea, la bâlci […]. Până aici știam, până aici citisem, nu m-am mirat așadar câtuși de puțin. Ba m-am chiar bucurat – se chema că nu venisem degeaba și aveam ce povesti acasă. N-aș mai fi avut. Am strâns mai tare de lanterna galbenă și mi-am văzut de viziunile mele”. Specialiștii susțin că aceste reprezentări grafice halucinatorii sunt transpuse în arhitectura și arta decorativă a băștinașilor, în decorațiile pe care le fac pe piesele de ceramică, măști, instrumente muzicale, coliere, arme, obiecte de mic mobilier etc. (494, p. 41).

Relatarea lui Fumurescu continuă astfel: „Pe urmă, conform avertizărilor, a «apărut» și jungla. Buun. Merge și asta. Până la un punct. Imaginile geometrice se transformă în ochi de jaguar, jaguarul în anaconda, anaconda în piranhas – cu asta pot trăi. Dar ritmul devine din ce în ce mai rapid, viziunile din ce în ce mai intense (și încă îmi dau seama că șamanul știrb stabilește ritmul, grăbindu-și incantațiile), deja nu mai sunt animale văzute când mai de aproape, când mai de departe, deja e junglă, sunt plante și gândaci și viermi, liane, văzute când de foarte aproape, când de foarte departe. Văd Comejenes, Râul Termitelor pe care fusesem până unde omul alb nu mai pusese piciorul. Dar văd și alte zone, nemaivăzute vreodată. Le văd cu claritate, le văd în detaliu, aș putea să le desenez la o adică. Cum le văd? Le văd, pur și simplu, când mă «ridic» deasupra junglei, înainte de a replonja, până la nivelul termitei și mai apoi, mai adânc, în măruntaiele ei. Din câte realizez e un soi de tiribombă, sau de pendul, care oscilează între infinitul mare și cel mic. Pe la faza asta nu mai rezist și vomit. [...] În timpul ăsta, surprinzător, viziunile își văd de-ale lor. Tiribomba își vede de-ale ei. Ba încă începe să-mi pară că-și intensifică amplitudinea. [...] Acum, când mă «ridic», nu mă mai ridic deasupra junglei la înălțimea la care (îmi imaginez) ar survola-o un elicopter, ci tot mai sus. Crampele din stomac devin insuportabile. Văd deja America de Sud de undeva, de sus. [...] La următoarea înălțare văd deja Pământul, cum cred că l-au văzut cosmonauții. La următoarea coborâre intru, cred, până la nivel molecular. La faza asta încep să mă sperii. Când, la următoarea înălțare, încep să pierd Pământul, ca planetă, din vedere, ceva din mine urlă că, dacă nu mă mai întorc acum,

nu mă mai întorc niciodată. Fac cumva și mă-ntorc. Nu știu cum fac, dar fac. Mă ajută, cred, «experiența» din visurile în care zburam. [...] Mă întorc. Undeva, pe deasupra junglei, dar mă întorc. Estimp, cuțitele care-mi spintecă mațele devin tot mai ascuțite. […] Vă reamintesc, stau în fund, turcește, cu mâinile încleștate de o lanternă galbenă; detaliul cu galben e foarte important – cu detalii din astea am supraviețuit serii. Citisem odinioară că Jung, când se scufunda în subconștient unde vedea șerpi și pitici și comori etc. – n-avea el nevoie de *ayahuasca* – spunea că, dacă n-ar fi știut că locuiește pe Hilderstrasse nr. 123, nu s-ar mai fi putut întoarce. Abia atunci am înțeles ce vroia să zică – un detaliu din ăsta mundan te ancorează în lumea de aici. […] Nu-mi era bine, sau da, îmi era extrem de bine, depinde din ce parte te uitai […]. *A man gotta know his limitations.* Era deja o chestiune de supraviețuire. Cineva – șamanul – încerca să mă ducă undeva de unde nu mă mai puteam întoarce. [...] A urmat o perioadă nedeterminată de timp (care timp? care spațiu?) în care combinația de oltean și moț și-a spus cuvântul. Trebuia să mă agăț de ceva, de orice, pentru a nu-mi pierde mințile. Greșit formulat. Aici nu mai era vorba deja de «minți», aici era deja vorba de mine. Eram convins că, dacă mă lăsam «dus» indiferent pe ce palier – fizic sau psihic – NU m-aș mai fi putut întoarce. Pe bune. Așa că, dacă fizic aveam lanterna galbenă, psihic aveam familia. [Dacă Florin nu mi-ar fi confirmat ulterior nu aș fi garantat că am pronunțat aceste cuvinte cu voce tare.] «Nu mă f… tu pe mine! Io-s oltean! Io-s moț! Nu mă f… pe mine o buruiană sau un șaman! Eu am familie, eu am copii! Eu nu pot pleca așa, când vrei tu!» Mergeam sus și jos, în infinitul mare și cel mic, mă simțeam ca un hopa mitică la scara universului” (343).

*
* *

Pe la sfârșitul anilor ’60, când Carlos Castaneda nu devenise încă celebru (abia își publicase în 1968 prima sa carte), un explorator și fotograf american, Loren McIntyre, a făcut cercetări antropologice în jungla Amazonului superior. McIntyre era un explorator liber profesionist care lucra mai ales pentru publicația *National Geografic*. În 1969, s-a decis să caute în junglă un trib seminomad, numit Mayoruna, despre care se credea că a dispărut

complet. La începutul secolului XX, ca și alți amerindieni din jungla Amazonului, cei din tribul Mayoruna fuseseră la un pas să fie complet exterminați sau transformați în sclavi în timpul campaniei rapace duse de exploatatorii albi ai arborilor de cauciuc. Ei reușiseră să se salveze *in extremis*, ascunzându-se în junglă și migrând mereu de colo-colo.

Bazându-se pe însemnările, relatările verbale și fotografiile lui Loren McIntyre, romancierul Petru Popescu a compus (cu acordul exploratorului american) un fel de proză documentară, pe care a publicat-o în SUA sub titlul *Amazon Beaming* (1991). Ediția românească a cărții a apărut în 1993 – *Revelație pe Amazon* (482).

McIntyre i-a găsit pe băștinașii Mayoruna în junglă, locuind în colibe provizorii, la izvoarele râului Javari (un afluent al Amazonului), undeva în Peru, lângă hotarul cu Brazilia. Erau numiți și „oameni-pisică", după modul în care se tatuau pe față, având ca animal-totem jaguarul. Șamanii și unii bătrâni ai tribului mai știau să folosească așa-numita „limbă veche" a tribului, un arhaic sistem de comunicare telepatică, non-verbală. Este modul în care a comunicat exploratorul cu căpetenia tribului, neștiind dialectul indigenilor și neavând vreun interpret.

Cu ajutorul unor puternice halucinogene naturale, cei din tribul Mayoruna trec periodic printr-un ritual de „revenire la începuturi". Ceremonia are o funcție de regenerare spirituală. Absolut toate bunurile materiale ale tribului (colibe, unelte, arme etc.) sunt distruse prin foc, iar membrii tribului – conduși de șamani – efectuează o călătorie „la originile timpului", acolo unde se află zeii și arhetipurile tuturor lucrurilor și ființelor. Este o formă rituală de regenerare a timpului, perceput ca fiind ciclic și nu liniar. În termenii lui Mircea Eliade, ar fi vorba de un ritual al „eternei reîntoarceri" practicat de comunitățile arhaice și tradiționale (*Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, 1949). Mayoruna este un trib semi-nomad nu doar în spațiu, ci și în timp. După înfăptuirea ritualului, totul se reia de la zero, într-un loc nou și într-un timp nou. În termeni eliadieni, ar fi o formă radicală de „boicotare a istoriei" ca un mijloc de a eluda „teroarea istoriei".

În octombrie 1969, Loren McIntyre a participat la acest complex ceremonial religios, inclusiv la intoxicările colective cu substanțe halucinogene. Petru Popescu le-a descris amănunțit în carte. În primul rând este vorba de o băutură fermentată indigenă, *masato*,

pe bază de manioc, dar în care se adaugă diverse plante halucinogene, inclusiv niște „bucăți de viță" tăiate din junglă. „Gust ierburile pe care indienii le amestecă adeseori în *masato.* [...] Trăiesc o stare de ușoară halucinație", rememorează McIntyre, protagonistul cărții *Revelație pe Amazon.* „Am rezistat întotdeauna consumului de droguri, deși oamenii din triburi le oferă la majoritatea ceremoniilor importante (pe cursul fluviului Orinoco am văzut că sunt consumate zilnic). De data asta iau vasul și sorb din nou. [...] Mă simt [...] cuprins de un soi de beție. Am din nou sentimentul că pot mări și micșora distanțele după bunul-plac" (482, pp. 210-211). Recunoaștem în acest caz efectul de *macropsie* și *micropsie* pe care îl provoacă unele substanțe stupefiante. Am comentat acest fenomen într-un alt subcapitol, „Eliade în Portugalia: Metamfetamine".

Petru Popescu nu specifică despre ce plante psihotrope este vorba, dar „vița" din junglă ar putea fi liana *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*). Unele efecte descrise în carte se aseamănă cu cele prezentate mai sus. Apropo de „limba veche", non-verbală, pe care o folosesc șamanii tribului, este bine să amintesc faptul că alcaloidul pe care îl conține liana *ayahuasca* mărește percepțiile extrasenzoriale (*Extra Sensory Perception – ESP*), inclusiv posibilitățile omului de a comunica prin telepatie. Așa cum am menționat deja, alcaloidul extras din această liană a fost numit *telepathine*.

În al doilea rând, indienii din zonă utilizează și un praf halucinogen numit *okana*: „E vorba de scoarța unui copac, arsă și apoi pisată până se transformă într-un praf". Drogul este ținut în niște punguțe, de unde este inspirat cu ajutorul unor trestii. Pentru a mări eficiența inspirării narcoticului, doi indieni se pot ajuta reciproc: „Zăresc un bărbat care vâră o trestie goală, lungă de vreo treizeci de centimetri, într-una din nările altui bărbat, suflând prin celălalt capăt. Cel aflat la primire aspiră zgomotos, după care scoate trestia din nas și degajă un norișor alburiu. Umple trestia cu ce are într-o punguță și suflă noul conținut în nasul celuilalt bărbat" (482, pp. 214-215).

Trebuie amintită aici și folosirea de către indienii Mayoruna a tutunului. Ei fumează în scopuri rituale un soi de trabucuri rudimentare, lungi de peste 30 de centimetri, obținute prin răsucirea foilor verzi de tutun. Trabucul este fumat în grup, fiind trecut din mână în mână. Efectul asupra lui Loren McIntyre este intens:

„Pufăi din țigara verde de foi și mă simt amețit și nebun. Gazdele mele [= șamanii] sunt și ele nebune. Suntem nebuni cu toții laolaltă" (482, p. 202). Pentru „viziunile provocate de intoxicarea cu zeamă de tutun", experimentate de băștinașii din Guyana (nordul Americii de Sud) în cadrul ceremoniei de inițiere șamanică, vezi 661, pp. 92-93.

În fine, un alt drog psihedelic folosit de indienii din tribul Mayoruna provine din substanța „lăcrimoasă și semi-transparentă" pe care o secretă o anumită broască. Așa cum am văzut mai sus, este vorba, foarte probabil, de specia de batracian *Phyllomedusa bicolor*. Un șaman își taie cu cuțitul de palmier (*chonta*) pielea de pe antebraț. Alți doi șamani „se grăbesc să-l apuce de braț, îndepărtează una de alta marginile rănii care sângerează și toarnă peste ea lichid dintr-un vas cu secreții de broască. Direct în sânge, pentru un efect mai rapid și de mai lungă durată. [...] Alți *huaca* [= șamani] și o parte din războinici își crestează pielea pentru primirea drogului. Cam jumătate preferă să-l înghită". După administrarea drogului, indienii, conduși de șamani, „vor începe să se întâlnească cu jaguarii și cu alte duhuri primordiale", notează Petru Popescu (482, pp. 213-214).

La sfârșitul poveștii, autorul introduce un surprinzător element de dubiu. După fabuloasele experiențe trăite de Loren McIntyre, când acesta ajunge în primul oraș (Iquitos), un coleg îi spune că indienii din jungla Amazonului obișnuiesc să amestece în mâncarea de zi cu zi, ca ingredient, câteva picături de „toxine din piele de broască" (482, p. 253). Informația îl intrigă pe McIntyre. Oare a comunicat într-adevăr telepatic cu căpetenia tribului sau a fost vorba de simple halucinații cauzate de intoxicări cotidiene? O îndoială care te face să regândești (sau să recitești) întreaga poveste.

Așa cum am văzut mai sus, I.P. Culianu îl considera pe Carlos Castaneda mai degrabă un romancier (*fiction writer*) decât un antropolog. Și *Revelație pe Amazon* este o combinație interesantă între documentul antropologic și scriitura literară. Numai că în acest caz antropologul și romancierul nu mai sunt întruchipați de una și aceeași persoană (ca în cazul lui Castaneda), ci de două. Antropologul Loren McIntyre și romancierul Petru Popescu și-au dat mâna pentru a realiza o carte de succes. Este de mirare faptul că McIntyre nu a fost trecut pe copertă pe post de coautor al volumului, așa cum ar fi fost normal și corect.

*
* *

Într-o recentă carte de dialoguri cu Robert Lazu, *Miracol și catastrofă*, Andrei Codrescu își povestește experiențele cu droguri trăite în mediul studențesc din America deceniului 1965-1975 (318). Un spațiu și o epocă de glorie pentru consumul de stupefiante. Am încercat să refac tabloul epocii și influența istoricului religiilor Mircea Eliade asupra tinerilor *hippies* în capitolul anterior. Unul dintre studenții *hippie* care a fost influențat de Eliade și l-a vizitat la Universitatea din Chicago în 1967 a fost Andrei Codrescu. Poetul român a venit la Mircea Eliade făcând autostopul cu camionul de la Detroit și s-a prezentat la istoricul religiilor ca la un *guru*: „extrem de emoționat, plin de întrebări despre sensul vieții" (311, p. 113). Maestrul a fost însă cel care l-a chestionat pe discipol: „Eliade i-a pus băiatului/ întrebări mari și serioase/ care zburau ca mici fluturi" (575).



86. Andrei Oișteanu și Andrei Codrescu.
Fotografie de Denisa Comănescu (București, 2005)

Poetul emigrase în SUA în 1965, la vârsta de nouăsprezece ani. El vorbește în numele multor tineri rebeli din America anilor '60: „Eu îi datorez lui Eliade o deschidere profundă a sufletului meu adolescentin către vis, poezie, lumi exotice (ca yoga și șamanismul),

care au corespuns perfect epocii în care cosmosul mi-a intrat în ființă cu ajutorul unui *Zeitgeist* generațional și al drogului LSD. Cărțile lui Eliade despre *Sacru și Profan*, despre acel «retour éternel» (pe Nietzsche încă nu-l citisem) au fost de căpătâi în anii '60 pentru mine și nu numai pentru mine" (318, pp. 69-70).

Intoxicarea cu marijuana și LSD, spune Codrescu, făcea parte în acei ani din deprinderile generației sale, „ritualurile generaționale": „Prietenii mei de atunci nu fumau țigări (tutunul era «establishment») și nu consumau alcool (viciul părinților)". Codrescu atinge aici un punct esențial: „ideologizarea" consumului de narcotice. Pentru prietenul mai în vârstă al lui Codrescu, poetul Allen Ginsberg, un neobosit avocat al legalizării drogurilor ușoare (gen *marijuana*), tutunul era *„the official Dope*", la care trebuia să renunți în favoarea adevăratului stupefiant, „drogul-drog":

Nu fuma nicotină,
Nu fuma drogul oficial,
Fumează drogul-drog.
(*Put Down Your Cigarette Rag*, 1971)

Despărțirea de *establishment*, despărțirea de părinți. La rândul său, Mircea Eliade, preocupat să înțeleagă mișcarea *hippie*, își nota în 1968 în jurnal faptul că „succesul fără precedent al drogurilor halucinogene în rândurile tineretului" este una dintre formele de „a proclama zgomotos desolidarizarea de idealurile morale, politice și estetice ale părinților" (95, pp. 597-598).

Pentru tânărul Andrei Codrescu, rostul drogurilor nu a fost atât „dereglarea tuturor simțurilor", ca la Arthur Rimbaud (*Lettre du voyant*, 1871), cât „acuitatea gândirii și fervoarea simțurilor și a spiritului", ca la Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860). „Marijuana, știam noi, te făcea mai pașnic și mai atent. Într-adevăr, sfios cum eram – se destăinuie Codrescu –, sub influența marijuanei m-am uitat la semeni, la apropiați și am găsit curajul să-i admir fizic și intelectual, să-i ascult, să-i înțeleg. Am ascultat muzică, am gustat și am privit mai atent tot ce-am auzit, mâncat, atins. Atenția era egală cu dragostea. M-a cuprins un val de dragoste pentru tot ce era viu sau vioi."

Se poate reface evoluția receptării narcoticelor de către poetul Andrei Codrescu. Pentru el, drogurile au fost „pedagogi psihedelici"

sau „plante-învățătoare". Au fost de asemenea substanțe provocatoare de hiperestezii și sinestezii. „Până prin mijlocul anilor '70, marijuana a fost pentru mine un instrument pedagogic", își continuă Andrei Codrescu confesiunea. „Am meditat (în liniște sau în scris) la cele mai mici sunete, gusturi, emoții. Marijuana a fost profesor blajin. Nu tot așa cu Regele LSD, un drog inițiatoriu, cel mai nou din familia pedagogilor psihedelici ai șamanilor din toată lumea."

Pentru Codrescu, plantele *halucinogene* au devenit *entheogene* („care provoacă în-zeirea, extazul"), termen forjat la sfârșitul anilor '70 de Gordon R. Wasson (288). „Așa-zisele «halucinogene» – continuă Codrescu – sunt extrem de răspândite în natură, de la «ciupercile magice» la mescalina din plante. Acești profesori au fost lăsați pe planeta noastră de ființele inteligente care ne-au pornit rotițele pe drumul evoluționar, și au fost folosite de magi și șamani pentru a înțelege și a se identifica cu sacrul care pătrunde tot ce există."

Astăzi, privirea sexagenarului Andrei Codrescu este una nostalgică. El continuă să respecte „efectele bune" ale „plantelor-învățătoare" și ale „pedagogilor psihedelici", dar nu-i mai recunoaște ca profesori. „Dacă-i vizitez – conchide el – e din nostalgie, nu mă mai învață mare lucru. Categoria asta de droguri aparține tinereții, setei de cunoaștere..." Totuși, chiar și azi poetul-cetățean este atent cu cine votează în SUA, ca să nu crească automat, „cu nu se știe câte miliarde [de dolari], bugetul pentru lupta împotriva drogurilor" (539).

Codrescu împarte drogurile în „benefice" (marijuana, LSD) și „malefice" (amfetamina, heroina). Evident, nu este vorba de o percepție științifică, ci de una poetică (cu nimic mai prejos decât prima, dar diferită). „Maleficele" amfetamine „sunt adictive și au efectul opozit celor blânde; stimulează nesimțirea, cruzimea, indiferența, nepăsarea față de suferință. Acestea sunt droguri pentru supraviețuirea unor euri rănite adânc și sunt foarte periculoase pentru comunitate. Amfetamina [cu referire la *Pervitin*] a fost creată în laborator de naziști, care au dat-o soldaților să-i țină treji și bestiali".

„Beneficul" LSD a fost sintetizat în Elveția anului 1943, dar „a scăpat aproape imediat din laborator și s-a întors la public, unde-i era locul. S-au spus multe despre acest drog, dar cert este că el ne-a deschis o fereastră către «afară», către tot ce-i divin în noi. [...] LSD este un produs uman venit din plante care ne

plasează în interiorul lumii în care trăim; este cel care ne redă «interiorul» și ne leagă de tot ce există, intrare în cosmos, nu ieșire din el" (318, pp. 52-54). Sunt confesiuni necenzurate, care ar putea fi *interzise minorilor!*

*

* *

Prietenă cu Andrei Codrescu, poeta clujeană Ruxandra Cesereanu a beneficiat în anii 1999-2000 de o bursă Fulbright la *Columbia University* din New York, cu tema *Political Torture in the 20th Century* (475). *Trip*-ul experimentat prin New York a fost, în termenii ei, „ca o minge de foc în cerebel". Trăindu-și peripețiile precum *Alisa în Țara NewYorkeză*, Ruxandra Cesereanu își intitulează explicit capitolul aventurii din insula Manhattan: *În care Alisa delirează psihedelic* (*Tricephalos*, 2002). „Sfârșesc astfel – conchide scriitoarea –, încolăcită înăuntrul uterului cu zgârie-nori, năucită de zdrențele sale iluminate în care am halucinat fericită și furioasă totodată, percheziționată până la sânge de reveriile cu buzunarele găurite, drogată cu atâtea orbiri de-o clipă, dar fără beții și fără false jurăminte, doar cu o demență de neon pâlpâind în creier, scormonită de hașișul propriei mele neliniști cu bănuți de aramă la gât..." (377, pp. 115-121).

„Delirul psihedelic" trăit la New York (1999-2000) a precedat manifestul „delirionismului" și al „poemului delirant" – o „alterare intensă a realității", definită de Ruxandra Cesereanu prin „asociaționism toxicoman", „transă de tip șamanic", „trauma imaginilor", „suprasinestezie", „somnambulism bruiat" (471). Nu este întâmplător faptul că în acea perioadă Ruxandra Cesereanu a publicat cartea *Deliruri și delire. O antologie a poeziei onirice românești* (Paralela 45, 2000).

În volumul *Oceanul Schizoidian* (publicat în 1997 în SUA și în 1998 în România), Ruxandra Cesereanu îl omagiază pe poetul-șaman Jim Morrison (*The Doors*) în „poemul psihedelic" *Jim călărește șarpele*: „Șarpele fumează marijuana,/ nu mă lăsați aici, voi, târfe care vă dați jos ciorapii negri,/ eu sunt Jim./ Umbra lumilor spartă-i de păsări de noapte,/ drogații ling soarele violet sub care vom muri" (469).

În volumul *Submarinul iertat* (2007), un poem scris la patru mâini de Ruxandra Cesereanu și Andrei Codrescu, cei doi protagoniști

sunt „o pianistă zăludă”, o clujeancă „cu sex de înger” și „un amerikan miop și bețivan”, „un beatnik cu o pungă de mescalină la brâu”: „ar trebui poate să spun acum/ că pianista și amerikanul aveau creierul scrum/ că abuzau de delir ca niște violatori de mescalină/ ingerată în decalitri de benzină explodată în gol”. Cei doi *psihonauți* „delirioniști” navighează în derivă ca doi scafandri în *Oceanul subconștientului*, îmbarcați în *submarinul iertat*. „[Submarin] galben, firește, pentru că beatlesian. Pentru că psihedelic. Pentru că emană un damf puternic de votcă și marijuana”, comentează Mircea Cărtărescu în prefața volumului (470).

„Porțile percepției”

Revenind la cartea de dialoguri *Miracol și catastrofă* și lăsând la o parte ușoara exaltare juvenilă a lui Andrei Codrescu, teoriile sale au prospețime. Fără să aibă pretenția noutății, ele sunt totuși noi în spațiul cultural românesc. Pentru poetul româno-american drogul nu este un scop, ci un mijloc. Stupefiantul deschide (dacă nu chiar sparge) „porțile percepției”. „Prin această poartă [deschisă de LSD] – scrie Codrescu – am efectuat ieșirea în cosmos. De-acolo uși mari și mici, porți trântite și întredeschise, porticuri și guri de peșteră” (318, p. 50). Odată deschise *the doors of perception*, lumea îi apare omului „așa cum de fapt este: Infinită”, spunea poetul William Blake (*The Marriage of Heaven and Hell*, 1790).

Faimoasa formulare a lui Blake l-a influențat pe unul dintre marii teoreticieni ai narcofiliei, Aldous Huxley. Titlurile lucrărilor acestuia *The Doors of Perception* (1954) și *Heaven and Hell* (1956) trimit în mod explicit la celebrul poem al lui Blake. Ele au fost scrise în urma unor experiențe cu mescalină și LSD (678). În noiembrie 1963, Huxley a murit, la șaizeci și nouă de ani, după ce, bolnav fiind de cancer, și-a rugat soția să-i injecteze o supradoză de LSD. Cărțile lui Aldous Huxley i-au influențat la rândul lor pe poeții mișcării *hippie*. Pe extaticul poet american Jim Morrison, de pildă, care a creat în 1965 grupul rock intitulat, nu întâmplător, *The Doors*. De altfel, el a murit la Paris în 1971, la douăzeci și șapte de ani, din cauza unei supradoze de heroină.

În paranteză fie spus, lista rockerilor care au murit din cauza unor supradoze de droguri este destul de lungă. Voi da doar alte

două nume, din aceeași generație și de același calibru cu Jim Morrison. Rockeri care au deschis „porțile percepției" unei întregi generații *flower power*: Janis Joplin (a murit în 1970, supradoză de heroină) și Jimi Hendrix (a murit în 1970, combinație de narcotice, alcool și somnifere). Despre acest din urmă chitarist și despre drogurile folosite de el, prozatorul timișorean Daniel Vighi („un rocker pocăit", cum se autodefinește în dedicația pe care mi-a scris-o pe carte) a publicat în 2005 un roman atipic, greu de clasat în literatura română: *Aventuri cu Jimi Hendrix* (360). Modul în care, în anii '70, s-au raportat la droguri muzicienii folk-rock din România rămâne deocamdată un subiect foarte puțin cercetat (***361***).

Mircea Cărtărescu a scris câteva rânduri inspirate despre „uriașele presiuni", dinăuntru și din afară, la care este supus artistul, în general, și muzicianul rock, în special, despre „soluția rockerilor" de a recurge la stimulente sau narcotice, despre uriașa „tentație de a folosi energizante ca să reziști, stupefiante ca să uiți, totala depravare ca să-ți înșeli creierul. [...] Rămâne doar nevoia disperată de drog: succes, sex, alcool, heroină..." (561, pp. 207-211).

Metafora folosită de Ernst Jünger, un alt mare teoretician al narcofiliei, este asemănătoare cu cea lansată de Aldous Huxley: administrarea unui drog puternic produce asupra consumatorului un seism psihic care poate dărâma zidul care îi obtura până atunci perspectiva. „Un șoc – scrie Jünger –, un asalt neașteptat ca beția provocată de un drog poate să deschidă brusc noi perspecive. Dintr-o lovitură, nu prin evoluție sau învățare. Ne putem gândi și la un cutremur care doboară un zid la pământ. Intervenția este desigur brutală, dar pe de altă parte este de presupus că acest zid ar fi limitat altminteri o viață întreagă perspectiva...." (23, p. 48).

Pe de altă parte, „pedagogii psihedelici" – susține Codrescu – te învață să vezi și să înțelegi lumea. Cu unele amendamente, îmi recunosc propriile meditații pe această temă. De fapt, cred că acești „învățători" îndepărtează convențiile și clișeele mentale impuse prin educație de alți „învățători" (***573***). Ei sunt, mai degrabă, niște „dez-vățători", care îți curăță de zoaie geamurile de la „porțile percepției". „Vreau să vă învăț dezvățul", își atenționa Constantin Noica discipolii prin anii '70, propunându-le însă „rețeta dopajului cultural" care aduce „uitarea bună" (337, p. 295).

În 1884, scriitorul britanic Charles Howard Hinton (azi aproape ignorat) a imaginat un personaj de nuvelă numit chiar așa:

Unlearner („dezvățător”). El elibera mintea de sub stăpânirea convențiilor, permițându-i să perceapă lumea în toate dimensiunile ei. Ocupându-se de recuperarea celei de-a patra dimensiuni a Universului și de istoria „călătoriilor în lumea de dincolo” (240), Ioan Petru Culianu a considerat că Hinton a anticipat cele mai recente teorii privind „stările modificate ale conștienței” (*Altered States of Consciousness*) și „experiențele în afara corpului” (*Out-of-Body Experiences*).

Note la partea a II-a

1. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță, Univers, București, 2001.
2. Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, traducere de Luminița Brăileanu, ART, București, 2007.
3. Marcus Boon, *The Road of Excess. A History of Writers on Drugs*, Harvard University Press, Londra – Cambridge, Massachusetts, 2002.
4. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope", *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988. Vezi și Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, București, 1997 (19982), pp. 35-71. Acest studiu a fost preluat și de două publicații de limbă franceză: *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, și *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
5. Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. Cinci secole de literatură*, Paralela 45, Pitești, 2008.
6. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfășurat în pixeli (din periodice)*, Humanitas, București, 2003.
7. Andrei Oișteanu, „Mircea Eliade, de la opium la amfetamine", revista *22*, nr. 19, 8 mai 2007.
8. Andrei Oișteanu, „Scriitorii români și narcoticele", un serial din opt articole publicat în revista *22*, nr. 18-25, 29 aprilie – 23 iunie 2008.
9. Nicolae Milescu Spătarul, *Jurnalul de călătorie în China*, ediție îngrijită de Corneliu Bărbulescu, Editura pentru Literatură, București, 1962.
10. *Cf.* Daniela Dumbravă, *La Missione di Nicolae Milescu in Asia Settentrionale (1675-1676)*, teză de doctorat inedită, Università di Firenze, 2007, pp. 157 ș.u. Vezi și Daniela Dumbravă, „Nicolae Milescu in Asia settentrionale (1675). Preliminari alla sua missione diplomatica presso la corte imperiale dei Qing", în *Studia Asiatica. International Journal for Asian Studies*, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. X, 2009, pp. 167-232; vezi mai ales pp. 205-207. Îi mulțumesc Danielei Dumbravă pentru colaborarea pe acest subiect.
11. Pierre Ferran, *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, Paris, 1969.

12. Dinu Luca, „Scurtă poveste despre mâncătorii de fum și mâncătorii de opiu”, în *Secolul 21*, București, nr. 1-4, 2004.
13. Nicolae Milescu Spătarul, *Descrierea Chinei*, ediție îngrijită de Corneliu Bărbulescu, Minerva, București, 1975.
14. Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, vol. I, *Alchimia chineză și indiană*, Cultura poporului, București, 1935.
15. *Zalmoxis. Revistă de studii religioase, Volumele I-III (1938-1942). Publicată sub direcția lui Mircea Eliade.* Ediție îngrijită, studiu introductiv, note și *addenda* de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuș și Andrei Timotin, Polirom, Iași, 2000.
16. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de Iorgu Iordan, Minerva, București, 1980.
17. Aurel Decei, „Logofătul Tăutu nu a băut cafea”, în *Magazin istoric*, VI, nr. 6 (63), 1972, pp. 57-61.
18. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, Fundația Culturală „Gh.M. Speteanu”, Editura Mavios-Clio, București, 1998 (prima ediție în 1899).
19. George Potra, *Din Bucureștii de ieri*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1990.
20. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediție îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei, București, 1987.
21. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea și scăderea lui*, traducere de dr. Iosif Hodoșiu, București, 1876, pp. 371, 376-377.
22. George Volceanov, Ana-Dolores Doca, *Dicționar de argou al limbii engleze*, Nemira, București, 1995, p. 205; și Constantin Frosin, *Dicționar de argou francez-român*, Nemira, București, 1996, p. 101.
23. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri și extaz*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, postfață de Rodica Binder, Univers, București, 2000.
24. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, Minerva, București, 1972, vol. I, pp. 324-325.
25. Luminița Munteanu, *Dervișí sub zodia semilunei. Istoria unei confrerii mistice și a patimilor sale*, Kriterion, Cluj-Napoca, 2005.
26. Paul Cernovodeanu, „Démètre Cantemir vu par ses contemporains”, *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XI, 1973, pp. 637-656, citatul la pp. 649-650; *apud* 27, p. 296.
27. Eugen Ciurtin, „Imaginea și memoria Asiei în cultura română (1675-1928)”, în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, vol. II, fasc. 2, Asociația Română de Istorie a Religiilor, București, 1998.
28. Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1936.
29. Mircea Eliade, *La țigănci și alte povestiri*, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, București, 1969.

30. Johann Martin Honigberger, *Treizeci și cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roșu, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, *addenda* și postfață de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu și Ana Lupașcu, Polirom, Iași, 2004.
31. Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, Cartea Românească, București, 2008.
32. Costache Negruzzi, *Opere*, vol. I, *Păcatele tinerețelor*, ediție critică, studiu introductiv, comentarii și variante de Liviu Leonte, Minerva, București, 1974.
33. G. Călinescu, „Clasicism, romantism, baroc", în G. Călinescu, M. Călinescu, A. Marino, T. Vianu, *Clasicism, baroc, romantism*, Dacia, Cluj-Napoca, 1971.
34. Arnauld de Liedekerke, *La Belle Époque de l'opium*, Éd. de la Différence, Paris, 2001.
35. A. Sacerdoțeanu, „Însemnări pentru doftorii, copiate în 1788 de Florea Copilu", în vol. *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970.
36. Arthur Hobson Quinn, *Edgar Allan Poe*: *A Critical Biography*, Coopers Square Publishers, New York, 1969.
37. Dr. N. Leon, *Note și Amintiri*, Cartea Românească, București, 1933.
38. Dr. Nicolae S. Minovici, *Studiu asupra spânzurării*, Socec, București, 1904.
39. Al. Kirițescu, *Gaițele*, comedie în trei acte, Eminescu, București, 1983.
40. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, traducere de Corneliu Rudescu, prefață de Virgil Nemoianu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969. Mai există o ediție românească, intitulată *Spovedania unui mâncător de opiu*, traducere de I.D. Gherea, Casa Școalelor, București, 1946. Traducerea lui Corneliu Rudescu a fost republicată în 2010 la Editura Polirom.
41. Andrew M. McKinon, „Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest", în vol. *Marx, Critical Theory, and Religion. A Critique of Rational Choice*. Edited by Warren S. Goldstein, Brill, Leiden – Boston, 2006, pp. 11-29.
42. Czesław Miłosz, *Gândirea captivă*, Humanitas, București, 1999, și Raymond Aron, *Opiul intelectualilor*, Curtea Veche, București, 2007.
43. Îi mulțumesc Simonei Cioculescu pentru această informație provenită de la socrul ei, Șerban Cioculescu.
44. Gheorghe Brătescu, *Către sănătatea perfectă. O istorie a utopismului medical*, Humanitas, București, 1999.
45. Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe (1921-1925)*, ediție îngrijită și note de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1996.

46. Carol I al României, *Jurnal*, vol. I (1881-1887). Stabilirea textului, traducere din limba germană, studiu introductiv și note de Vasile Docea, Polirom, Iași, 2007.
47. Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. II (1881-1886), ediție îngrijită de I. Rădulescu-Pogoneanu, Socec & Co, București [1939].
48. Ioana Pârvulescu, *În intimitatea secolului 19*, Humanitas, București, 2005.
49. Mircea Cărtărescu, *Jurnal*, Humanitas, București, 2001.

50. Personajul respectiv este real. În ziarele de dinainte de 1 august 1897, când Caragiale a publicat în *Epoca* această schiță, apărea știrea privind această încercare de sinucidere. Îi mulțumesc lui Iulian Costache pentru această informație. Vezi 51, pp. 41 ș.u.

51. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II, *Momente, schițe, notițe critice*. Ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960.

52. A.P. Cehov, *Opere*, vol. V, *Povestiri (1867-1887)*, traducere de Xenia Stroe, Cartea Rusă, București, 1956, p. 468. Poate că aici ar fi de amintit uriașa inventivitate a rușilor în prepararea „în gospodărie" a diverselor băuturi alcoolice în perioade de criză economică sau de prohibiție ideologică (*samogon*, *samohonka*). Pentru delirantele improvizații de băuturi alcoolice realizate în Rusia Sovietică a anilor '60, vezi cartea lui Venedikt Erofeev *Moscova-Petușki* (564). Pentru situația din timpul „Prohibiției gorbacioviene", de după 1985, vezi capitolele „Ukazul antialcoolic" și „Ce bea cetățeanul sovietic?" din cartea lui Vasile Ernu *Născut în URSS* (53, pp. 83-87, 101-108). În această privință, românul nu poate să concureze cu rusul, dar are și el performanțele sale. Băuturile alcoolice contrafăcute de românul carmolist (începând cu banalul spirt medicinal strecurat prin pâine) au denumiri care sugerează – chiar în argoul celor care le consumă – starea letală: „Trotil", „Șoricioaică", „Insecticid", „Genocid", „Binladen", „Adio mamă", „Te-am zărit printre morminte", „Șterge-mă din cartea de imobil" ș.a. O denumire argotică ceva mai nouă este „Matrafox", care desemnează o băutură meșterită de oameni nevoiași (alcool etilic, zahăr ars și chimion) sau aflați în recluziune forțată. În închisorile românești de azi se prepară băuturi alcoolice amestecând spirt medicinal (sau parfum) cu zahăr și pastă de dinți. Vezi Rodica Zafiu, „«Matrafox» și «pufoaică»", în *România literară*, nr. 36, 11 septembrie 2009, p. 15.

53. Vasile Ernu, *Născut în URSS*, Polirom, Iași, ediția I, 2006, ediția a II-a, 2007, ediția a III-a, 2010.
54. Maria Magdalena Székely, „Bucate și leacuri de altădată", în *Revista de istorie socială*, vol. VIII-IX (2003-2004), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2006, pp. 205-236.

55. Șerban Cioculescu, *Viața lui I.L. Caragiale*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
56. I.L. Caragiale, *Publicistică și corespondență*, ediție îngrijită de Marcel Duță, studiu introductiv de Dan C. Mihăilescu, Grai și Suflet, București, 1999.
57. G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, ediție îngrijită de Al. Piru, Minerva, București, 1986.
58. Apropo de dificultatea stabilirii dozei mortale de morfină, Jean Cocteau relatează în 1929 o istorioară amuzantă, dar semnificativă: „La clinică, pe la ora 5, bătrânului buldog pe moarte i se face o injecție cu morfină, o doză letală. O oră mai târziu, se joacă în grădină, țopăie, se tăvălește în iarbă. A doua zi, la ora 5, zgreapțănă la ușa doctorului cerându-și injecția"; vezi 2, p. 67.
59. Dr. Nicolae S. Minovici, *Studiu asupra spânzurării*, Socec, București, 1904.
60. George Gană, *Melancolia lui Eminescu*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2002.
61. Iulian Costache, *Eminescu. Negocierea unei imagini. Construcția unui canon, emergența unui mit*, Cartea Românească, București, 2008.
62. Dr. George Miletciu, *Studii de psihiatrie*, Tipografia Samitca, Craiova, 1895, pp. 70-93; *apud* 63, p. 127.
63. Valentin-Veron Toma, Adrian Majuru, *Nebunia. O antropologie istorică românească*, Paralela 45, Pitești, 2006.
64. Robert Hines-Davenport, „Scriitorii și drogurile", *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 192-193; vezi, de același autor, *The Pursuit of Oblivion: A Global History of Narcotics (1500-2000)*, Weidenfeld & Nicholson, Londra, 2001.
65. Ion Filipciuc, *Simptomuri politice în boala lui Eminescu*, Criterion Publishing, București, 2009, p. 30.
66. Dr. George Miletciu, *Studii de psihiatrie*, Tipografia Samitca, Craiova, 1895, pp. 70-93; *apud* 63, p. 121.
67. Constanța Vintilă-Ghițulescu, „«Câți nebuni, la Sărindar» – despre smintiți și zănatici la 1800", *Dilema veche*, nr. 272, 30 aprilie 2009.
68. Vezi François Furet, *Omul romantic*, prefață de Elena Brăteanu, traducere coordonată de Giuliano Sfichi, Polirom, Iași, 2000.
69. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. IV, *Remedii vegetale*, ediție îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2003.
70. Ilina Gregori, *Știm noi cine a fost Eminescu?*, ART, București, 2008. Îi mulțumesc cercetătoarei Ilina Gregori pentru colaborare.
71. M. Eminescu, *Opere*, vol. XV, *Fragmentarium*, *addenda* ediției. Ediție critică întemeiată de Perpessicius, Editura Academiei Române, București, 1993, p. 390.

72. Arşavir Acterian, *Jurnal 1929-1945 / 1958-1990*, cuvinte de întâmpinare de Bedros Horasangian şi Florin Faifer, Humanitas, Bucureşti, 2008.
73. Dr. Ion Nica, *Mihai Eminescu. Structura somato-psihică*, Eminescu, Bucureşti, 1972; Ovidiu Vuia, *Misterul morţii lui Eminescu*, Paco, Bucureşti, 1996; vezi şi 60, pp. 5 ş.u.
74. Mihai Zamfir, „Rivalul lui Eminescu", în *România literară*, nr. 27, 10 iulie 2009, pp. 16-18.
75. Alexandru Macedonski, *Opere*, vol. VI, ediţie îngrijită de Adrian Marino, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1973.
76. Adrian Marino, *Viaţa lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1966.
77. Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, ediţie îngrijită de Sorin Alexandrescu, studii introductive, note şi traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Ţurcanu şi Mihai Zamfir, Humanitas, Bucureşti, 2006.
78. Emil Nicolae, *Victor Brauner. La izvoarele operei*, Hasefer, Bucureşti, 2004.
79. *Dulcea mea Doamnă / Eminul meu iubit. Corespondenţă inedită Mihai Eminescu – Veronica Micle*, ediţie îngrijită, transcriere, note şi prefaţă de Christina Zarifopol-Illias, Polirom, Iaşi, 2000.
80. G. Călinescu, *Viaţa lui Mihai Eminescu*, Minerva, Bucureşti, 1986.
81. Moses Gaster, *Memorii. Corespondenţă*, ediţie îngrijită de Victor Eskenasy, Hasefer, Bucureşti, 1998.
82. Iacob Negruzzi, *Jurnal,* traducere din germană de Horst Fassel, prefaţă de Dan Mănucă, Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
83. Eugen Lovinescu, *Revizuiri*, Paralela 45, Piteşti, 2003.
84. Simon Dubnov, *Istoria Hasidismului*, vol. II, traducere de Dumitru Marian, Hasefer, Bucureşti, 1998.
85. Yitzak Buxbaum, *The Light and Fire of the Baal Shem Tov*, Continuum International Publishing Group, 2006.
86. Raphael Patai, *The Jewish Mind*, Charles Scribne's Sons, New York, 1977.
87. Andrei Oişteanu, „Utopografia insulei în imaginarul colectiv românesc", în *Insula. Despre izolare şi limite în spaţiul imaginar*, volum coordonat de Lucian Boia, Anca Oroveanu şi Simona Corlan-Ioan, Colegiul Noua Europă, Bucureşti, 1999, pp. 57-92.
88. Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
89. Mateiu I. Caragiale, *Opere*. Ediţie, studiu introductiv şi note de Barbu Cioculescu, prefaţă de Eugen Simion, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.
90. Mădălina Diaconu, *Despre miresme şi duhori. O interpretare fenomenologică a olfacţiei*, Humanitas, Bucureşti, 2007.

91. Charles Baudelaire, *Versuri*, traducere de Alexandru Philippide, Editura Tineretului, București, 1965.
92. Mircea Anghelescu, *Literatura română și Orientul*, Minerva, București, 1975.
93. Adrian Marino, *Opera lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, București, 1967.
94. Dumitru Teleor, „Cafeneaua Fialkowski", în *Epoca*, 29 mai 1910; *apud* 19, p. 395.
95. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I (1941-1969), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993.
96. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol II (1970-1985), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993.
97. Ov.S. Crohmălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol. II, Minerva, București, 1974.
98. Ion Vianu, *Investigații mateine*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iași, 2008.
99. Matei Călinescu, *Mateiu I. Caragiale: recitiri*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iași, 2007.
100. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Științifică, București, 1970.
101. Alexandre Dumas, *Contele de Monte Cristo*, vol. I, traducere de Gellu Naum, Editura Tineretului, București, 1957.
102. *Conversations with Paul Bowles*. Edited by Gena Dagel Caponi, University Press of Mississippi, Jackson, 1993, p. 63.
103. Șerban Cioculescu, *Viața lui I.L. Caragiale*, ediție îngrijită de Barbu Cioculescu, Editura Institutului Cultural Român, București, 2005.
104. Mateiu I. Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*, prefață și bibliografie de Mircea Vaida, Minerva, București, 1975.
105. Tudor Vianu, *Opere*, vol. III, antologie și note de Matei Călinescu și Gelu Ionescu, text stabilit de Cornelia Botez, Minerva, București, 1973, pp. 183-184; *apud* 98, p. 62.
106. *Ultimele însemnări ale lui Mateiu Caragiale însoțite de un inedit epistolar precum și de indexul ființelor, lucrurilor și întâmplărilor, în prezentarea lui Ion Iovan*, Curtea Veche, București, 2008.
107. Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Junimea, Iași, 1975.
108. Simeon Florea Marian, „Botanica poporană română. Mătrăguna", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, București, 1988.
109. *Primii noștri dramaturgi*, ediție îngrijită și glosar de Al. Niculescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960.
110. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alții*, ediție îngrijită și prefață de Mircea Anghelescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
111. Andrei Corbea, *Paul Celan și „meridianul" său. Repere vechi și noi pe un atlas central-european*, Polirom, Iași, 1998.

112. Dan C. Mihăilescu, *București. Carte de bucăți*, Editura Fundației PRO, București, 2003.
113. Victor Eftimiu, *Portrete și amintiri*, Editura pentru Literatură, București, 1965.
114. I. Peltz, *Amintiri din viața literară*, Cartea Românească, București, 1974.
115. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă*, Humanitas, București, 1996.
116. Mircea Eliade, *Isabel și apele Diavolului*, ediție îngrijită de Mihai Dascăl, Minerva, București, 1993.
117. Jean Verdon, *Dragostea în Evul Mediu. Trup, sexualitate și sentiment*, traducere de Dana-Ligia Ilin, prefață de Ioan Pânzaru, Humanitas, București, 2009.
118. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură și extaz artificial*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005. Este o carte care, din păcate, ignoră complet spațiul cultural românesc.
119. Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Meridiane, București, 1987.
120. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
121. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Paideia, București, 2000.
122. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F). Ediție critică, introducere, repere biobliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori și bibliografie de Aura Brădățan, Mușatinii, Suceava, 2008.
123. George Potra, *Din Bucureștii de ieri*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1990.
124. Daniel Vighi, *Lumea la 1848*, Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
125. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. I, *Teatru*, ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960.
126. Mircea Eliade, *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe (1928)*, ediție îngrijită, note și indice de Mircea Handoca, Humanitas, București, 2008.

127. Padre Tomaso nu a fost chiar „un oarecare călugăr” din Damasc. El a devenit celebru în 1840, când dispariția lui subită din mănăstire a fost pusă pe seama „omorului ritual” practicat, chipurile, de evrei. A avut loc atunci un masacru în care au fost uciși sute de evrei din Damasc – un pogrom cu un impact internațional major. Vezi 128, pp. 385 ș.u.

128. Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ediţia a II-a revăzută, adăugită şi ilustrată, Humanitas, Bucureşti, 2004.
129. Sarane Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, traducere de Claudia Dumitriu, Humanitas, Bucureşti, 1994.

130. Este epoca marchizului de Sade, în care se experimentau diverse substanţe şi metode afrodiziace, dar şi remedii ciudate împotriva nevropatiilor. În 1778, de pildă, vienezul Mesmer deschidea la Paris, la Hôtel Bouret, aşa-numitele „hârdaie magnetice”, nişte „băi” cu parfumuri şi muzică pentru „vindecarea imediată a bolilor de nervi” (vezi 44, pp. 135-138).

131. Vezi R.A. Donkin, *Dragon's Brain Perfume. A Historical Geography of Camphor*, Brill, Leiden, 1999.
132. Alev Lytle Croutier, *Harem. The World Behind the Veil*, Abbville Press, New York, Londra, Paris, 1989.

133. Pavel Chihaia, *Blocada*, ediţia a III-a, prefaţă de Petru Comarnescu, postfaţă de Ion Negoiţescu şi o scrisoare, „Pavel Chihaia către Ion Negoiţescu”, Dacia, Cluj-Napoca, 1994. Îi mulţumesc dlui Chihaia pentru trimiterea cărţii. Romanul *Blocada* a fost redactat de Pavel Chihaia în anii 1945-1946, fiind publicat la Editura Cultura Naţională, în 1947, cu o prefaţă semnată de Petru Comarnescu. Cartea a fost reeditată la Editura Dacia din Cluj în 1991 şi ulterior în 1994. Vezi şi Pavel Chihaia, *Scrieri din ţară şi din exil*, vol. I, *Hotarul de nisip*, Paideia, Bucureşti, 2007, pp. 230 ş.u., precum şi Gabriel Dimisianu, „*Blocada* de Pavel Chihaia”, în *România literară*, nr. 28, 18-24 iulie 2001, pp. 10-11.

134. Henriette Yvonne Stahl, *Între zi şi noapte*, Minerva, Bucureşti, 1971.
135. Jenică Drăgan, *Drogurile în viaţa românilor*, Magicart design, Bucureşti, 1996.
136. Camil Petrescu, *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1962.
137. Camil Petrescu, *Patul lui Procust*, ediţie îngrijită de Florica Ichim, 100 + 1 Gramar, Bucureşti, 1997.
138. „Max Blecher către Geo Bogza”, corespondenţă inedită publicată de Ion Pop, în *România literară*, nr. 6, 13 februarie 2009, pp. 16-17.
139. Max Blecher, *Întâmplări în irealitatea imediată. Inimi cicatrizate. Vizuina luminată. Corp transparent. Corespondenţă*, ediţie îngrijită de Constantin M. Popa şi Nicolae Ţone, prefaţă de Radu G. Ţeposu, Aius şi Vinea, Craiova, Bucureşti, 1999.
140. Sorana Gurian, *Narcoza*, în *Revista Fundaţiilor Regale*, nr. 11, 1 noiembrie 1938, pp. 282-305.
141. Sorana Gurian, *Întâmplări dintre amurg şi noapte*, Forum, Bucureşti, 1946.

142. E. Lovinescu, *„Sburătorul". Agende literare*, vol. V (1936-1939), ediție de Monica Lovinescu și Gabriela Omăt, C.N.I. Coresi, București, 2001.
143. „O scrisoare a d-lui E. Lovinescu", în *Însemnări ieșene*, Iași, vol. XII, nr. 12, 1 decembrie 1939.
144. Eugène Ionesco, *Jurnal în fărâme*, traducere de Irina Bădescu, Humanitas, București, 1992.
145. Ioana Postelnicu, *Bogdana*, Minerva, București, 1979, pp. 53-57. Ediția princeps a apărut în 1939, cu un text de E. Lovinescu, „Siluete femenine", în loc de postfață. Mulțumesc Biancăi Burța-Cernat și lui Paul Cernat pentru semnalarea acestui roman.
146. Mihaela Cristea, *Despre realitatea iluziei. De vorbă cu Henriette Yvonne Stahl*, Minerva, București, 1996.
147. Ion Barbu, *Poezii*, ediție îngrijită de Romulus Vulpescu, Albatros, București, 1970.
148. Henriette Yvonne Stahl, *Entre le jour et la nuit*, traduit du roumain par l'auteur, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
149. Henriette Yvonne Stahl, *Le témoin de l'Éternité*, préface de Jean Herbert, Éditions Caractères, Paris, 1975.
150. Henriette Yvonne Stahl, *Martorul eternității*, prefață de Jean Herbert, traducere și postfață de Viorica D. Ciorbagiu, Herald, București, 2002.
151. Simona Sora, „Calea abruptă", în *Dilema veche*, nr. 116, 14 aprilie 2006.
152. Îi mulțumesc pentru sugestii prietenului Șerban Foarță.
153. *Ion Barbu în corespondență*, ediție îngrijită de Gerda Barbilian și Nicolae Scurtu, note și indici de Nicolae Scurtu, Minerva, București, 1982.
154. Gerda Barbilian, *Ion Barbu. Amintiri*, Cartea Românească, București, 1979.
155. Șerban Cioculescu, *Amintiri*, ediție îngrijită de Simona Cioculescu, Muzeul Literaturii Române, București, 2007.
156. Eugen Lovinescu, *„Sburătorul". Agende literare*, vol. I, ediție îngrijită de Monica Lovinescu și Gabriela Omăt, Minerva, 1993.
157. Ion Barbu, *Joc second*, ediție îngrijită de Romulus Vulpescu, Cartea Românească, București, 1986.
158. M. Agheev, *Romanul cocainei*, traducere și prefață de Livia Cotorcea, Polirom, Iași, 2007.
159. Ion Barbu, „Prometeu desrobit", în *Facla*, nr. 1351, 3 august 1935, p. 2. Îi mulțumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru semnalarea acestui articol mai puțin cunoscut.
160. „Laptele [este] antidotul morfinei", scria Jean Cocteau în 1929 (2, p. 14).
161. Tudor Vianu, *Ion Barbu*, Cultura Națională, București, 1935.

162. Ion Barbu, *Versuri și proză*, Minerva, București, 1970.
163. Șerban Foarță, *Eseu asupra poeziei lui Ion Barbu*, Facla, Timișoara, 1980.
164. Geo Șerban, „Indimenticabila vară '47", în *Observator cultural*, nr. 187 (445), 16-22 octombrie 2008, p. 11.
165. Ov.S. Crohmălniceanu a intuit faptul că Riga Crypto este o „ciupercă otrăvitoare", dar a greșit spunând că are „pete roșii pe umbrelă" (97, p. 463). De fapt, este vorba de o ciupercă otrăvitoare cu pete albe pe umbrela roșie. Nu cred însă că balada lui Ion Barbu este, cum spunea Crohmălniceanu, „o legendă explicativă a originii ciupercilor otrăvitoare", adică un „deceu", cum spune Șerban Foarță, sau o „legendă etiologică", cum spun etnologii.
166. Dosarul identificării plantei mitice Soma-Haoma este uriaș și nu intenționez să-l deschid aici (vezi *Encyclopaedia Iranica*, s.v. *Haoma*). Teoria conform căreia băutura Soma-Haoma ar fi fost un extract din ciuperca *Amanita muscaria* a fost susținută de unii savanți (Robert Gordon Wasson, Claude Lévi-Strauss ș.a.). Vezi R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, Mouton, New York, 1968; R. Gordon Wasson, „The *Soma* of the *Rig Veda*: What Was It?", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 91, nr. 2, aprilie-iunie 1971, pp. 169-187; John Brough, „Soma and Amanita Muscaria", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, nr. 34, Cambridge, 1971, pp. 331-362 și David Strophlet Flattery & Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma" and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, Vol. 21, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1989. Vezi și contribuția la acest subiect a lui Arion Roșu (*Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 43, De Boccard, Paris, 1978, mai ales pp. 38-40). Vezi și Andrew McDonald, „A Botanical Perspective of the Identity of Soma: Based on Scriptural and Iconographic Records", în *Economic Botany*, published by The New York Botanical Garden, NYC, december 2004, pp. 147-173; și Girindranath Mukhopadhyaya, *History of Indian Medicine: From the Earliest Ages to the Present Time*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2007, vol. I, cap. *Soma*, pp. 189-204. Le mulțumesc colegilor mei Mihaela Timuș și Eugen Ciurtin pentru ajutorul bibliografic acordat în această privință.
167. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974 [ediție originală: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951].
168. Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, Iași, 2013.

169. Simon Bayer, „Drumuri ce nu trebuiesc căutate. Scrisori din Germania [de la Ion Barbu]", *Manuscriptum*, București, nr. 3 (12), 1973, p. 96.
170. Ion Vianu, „Pomul de Crăciun", în *Lettre Internationale*, ediția română, București, primăvara 2009, p. 25. Vezi 559, pp. 25-26.
171. Ion Vinea, *Venin de mai*, Scrisul Românesc, Craiova, 1990.
172. Petru Comarnescu, *Pagini de jurnal*, vol. I, Noul Orfeu, București, 2003.
173. Jeni Acterian, *Jurnalul unei fete greu de mulțumit (1932-1947)*, text ales de Arșavir Acterian, ediție îngrijită de Doina Uricariu, Humanitas, București, 2007.
174. Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, stabilirea și transcrierea textelor de Gabriel Liiceanu și Theodor Enescu, traduceri din franceză de Tania Radu, ediție îngrijită, note și indici de Dan C. Mihăilescu, Humanitas, București, 2004.
175. Gheorghe Florescu, *Confesiunile unui cafegiu*, Humanitas, București, 2008.
176. Doctorul psihiatru Ion Vianu a prezentat recent câteva coordonate privind „un experiment pionier în lume", și anume experiența distribuirii gratuite de droguri puternice (mai ales de heroină) la Zürich. „Această experiență – spunea Ion Vianu – a dat rezultate destul de bune la Zürich, acolo unde există o populație enormă de drogați." Vezi Ion Vianu, Radu Mihăilescu, Dan Prelipceanu, „Dialog", în *Secolul 21*, tema „Drogul", nr. 1-4, 2004, pp. 48-49.
177. *DADA*, catalogue publié sous la direction de Laurent Le Bon à l'occasion de l'exposition *DADA*, Centre Pompidou, Paris, 2005, p. 994.
178. Tristan Tzara, *Șapte manifeste Dada. Lampisterii. Omul aproximativ (1925-1930)*, versiuni românești, prefață și note de Ion Pop, Univers, București, 1996.
179. Sașa Pană va publica la jumătatea anilor '30 un eseu intitulat „Jacques Vaché, un dadaist dinainte de Dada"; vezi Sașa Pană, *Sadismul adevărului*, Editura unu, București, 1936.
180. François Buot, *Tristan Tzara. Omul care a pus la cale revoluția Dada*, traducere de Alexandru și Magdalena Boiangiu, Compania, București, 2003.
181. Tom Sandqvist, *DADA Est. Românii de la cabaret Voltaire*, traducere de Cristina Deutsch, Institutul Cultural Român, București, 2010; ediția în engleză: *Dada East: The Romanians of Cabaret Voltaire*, The MIT Press, Cambridge – Londra, 2006.
182. Tristan Tzara, „Suprarealismul și epoca de după război", traducere de Sașa Pană, *Orizont*, februarie 1947, pp. 4-6.
183. Hans Richter, *Dada. Documents of the International Dada Movement*, Goethe-Institut, München, 1978.

184. William S. Burroughs, *Junky*, traducere și note de Sorin Gherguț, Polirom, Iași, 2005.
185. Willard Bohn, *The Other Futurism: Futurist Activity in Venice, Padua, and Verona*, University of Toronto Press, Toronto, 2004, p. 155.
186. Roger Cardinal, Robert Stuart Short, *Surrealism. Permanent Revelation*, Studio Vista / Dutton, Londra – New York, 1970, p. 47.
187. Pentru o lectură dintr-o perspectivă etică a textului prelegerii lui Tzara (182), vezi Vasile Morar, „Tristan Tzara and the Moral Lesson of a Lecture Held in Bucharest in 1946", în *Studia Hebraica*, vol. VII, The „Goldstein Goren" Center for Hebrew Sudies, Editura Universității București, 2007, pp. 355-365.
188. Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*, ediția a II-a revăzută, ART, București, 2008.
189. Petre Pandrea, *Helvetizarea României. Jurnal intim 1947*, Vremea, București, 2001.
190. Paul Cernat, *Avangarda românească și complexul periferiei. Primul val*, Cartea Românească, București, 2007.
191. Farkas János, „Tristan Tzara în Ungaria. Octombrie 1956", în *Apostrof*, Cluj-Napoca, nr. 12 (199), 2006, p. 19.
192. Claude Lévi-Strauss, *Mitologice II. Miere și scrum*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, Babel, București, 1998, pp. 62-64.
193. Sașa Pană, *Născut în '02. Memorii, file de jurnal, evocări*, Minerva, București, 1973.
194. Pierre Drieu la Rochelle, *Mesure de la France*, Grasset, Paris, 1922, pp. 113-114.
195. Mario de Micheli, *Avangarda artistică a secolului XX*, traducere de Ilie Constantin, Meridiane, București, 1968.
196. Antonin Artaud, *Lettres à Genica Athanasiou*, Gallimard, Paris, 1940, p. 309; *apud* 3, p. 68.
197. *Avangarda românească în arhivele Siguranței*, ediție îngrijită de Stelian Tănase, Polirom, Iași, 2008.
198. Publicația *Athanor. Caietele Fundației „Gellu Naum"*, București, nr. 2, 2008.
199. Cristian-Robert Velescu, *Victor Brauner d'après Duchamp sau drumul pictorului către un suprarealism „bine temperat"*, Institutul Cultural Român, București, 2007.
200. Jean Marquès-Rivière, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Payot, Paris, 1938.
201. Câteva detalii biografice: Laurette Séjourné și viitorul ei soț, scriitorul și revoluționarul troțkist Victor Serge, alias Victor Kibalcici (1890-1947), au fost prototipul personajelor principale din filmul *Casablanca*. Laureat cu premiul Oscar pentru regie, filmul a fost realizat în 1942 de regizorul american Michael Curtiz – un evreu din Ungaria

(Kertesz Mihaly) care a regizat filme la Cluj în anii 1914-1915. Vezi 78, pp. 31, 204. În 1929, Panait Istrati, Boris Suvarin și Victor Serge au publicat la Paris volumul colectiv *Vers l'autre flamme*.

202. Ov.S. Crohmălniceanu, *Evreii în mișcarea de avangardă românească*, Hasefer, București, 2001.

203. Benjamin Fondane, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, préface de Jean Cassou, Seghers, Paris, 1972, p. 11; traducere de Mihai Șora și Luiza Palanciuc pentru o viitoare ediție românească. În ceea ce privește traducerea din franceză și editarea în România a operei lui Fondane/Fundoianu și polemica fără finalitate pe această temă dintre Mihai Șora și Mircea Martin, mi-am exprimat cu un alt prilej opinia. Vezi Andrei Oișteanu, „Editarea operei lui Fundoianu. O polemică păguboasă (de ziua Holocaustului)", în revista *22*, București, nr. 41, 7-13 octombrie 2008, p. 18. Vezi replica la articolul meu semnată de Mihai Șora, „Scrisoare deschisă domnului Andrei Oișteanu. Crima-i crimă, oricine ar comite-o!", în *Luceafărul*, nr. 35, 22 octombrie 2008, p. 11.

204. Benjamin Fondane, *Rimbaud le Voyou et l'expérience poétique*, édition présentée par Michel Carassou, Plasma, Paris, 1979, p. 155.

205. Geo Bogza, *Jurnal de copilărie și adolescență*, Cartea Românească, București, 1987.

206. Geo Bogza, „Însemnări pentru un fals tratat de pornografie", în *Azi*, București, nr. 29, iunie-august 1937, p. 2635.

207. Ion Pop, *Avangarda în literatura română*, Minerva, București, 1990.

208. *Avangarda literară românească*, antologie de Marin Mincu, Minerva, București, 1983.

209. Valery Oisteanu, *Moons of Venus*, PASS Press, New York, 1992, p. 10 (fragment din poemul *Cooking With the Ancestors*: „My spiritual ancestors are/ Bringing herbs and potions and spices/ Kafka-Freud-Einstein relativity *Challah*/ André Breton brings aphrodisiacs/ Baudelaire and Gautier: wine and hashish/ Michaux and Cocteau: desserts, opium and mescaline/ And I eat my own poetry") și, în română, în Valery Oisteanu, *Poeme din exil*, Paralela 45, Pitești, 2000, p. 38.

210. Călin-Andrei Mihăilescu, *Antropomorfina*, traduceri de Mihnea Gafița, Corina Tiron, Adina Camelia Arvatu și Rodica Ieța, revăzute de autor, Curtea Veche, București, 2005.

211. Întâmplător, în acea perioadă Mircea Eliade traversa o severă stare psihonevrotică, fiind obligat să ia amfetamine puternice (*Pervitin*, considerat atunci un „drog minune") pentru a putea face față diverselor situații: „De câteva zile, nu mă pot menține într-o stare acceptabilă oamenilor din jurul meu decât luând două-trei pastile de *Pervitin*"; sau „Nu voiam să stric petrecerea prin melancolia mea.

Am luat *Pervitin*, am băut șampanie și am redevenit cel din zilele bune, vesel și «inteligent»" (Lisabona, 5-6 mai 1945) (77, p. 361). Vezi capitolul „Eliade, de la *opium* și *cannabis* la amfetamine", în volumul de la nota 212, pp. 62-74.

212. Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și I.P. Culianu*, Polirom, Iași, 2007.
213. J.-K. Huysmans, *În răspăr*, Minerva, București, 1974.
214. Simona Popescu, *Salvarea speciei (Despre suprarealism și Gellu Naum)*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000.
215. Gellu Naum, *Poetizați, poetizați…*, Eminescu, București, 1970.
216. Gellu Naum, Fața și suprafața*, urmat de* Malul albastru*, poeme* (1989-1993), cu un portret de Victor Brauner, coperta de Dan Stanciu, Litera, București, 1994.
217. Corespondența dintre Paul Celan și Ingeborg Bachmann a apărut inițial la Suhrkamp Verlag, în 2008. Pentru ediția românească a epistolarului, vezi Ingeborg Bachmann & Paul Celan, *Timp al inimii. Corespondență*, ediție îngrijită de Bertrand Badiou, Hans Höller, Andrea Stoll și Barbara Wiedeman, ART, București, 2010.
218. Paul Celan, *Mac și memorie*, traducere de Mihail Nemeș și George State, prefață de Dan Flonta, Paralela 45, Pitești, 2006, p. 47. Poemul *Corona* a fost tradus de Mihail Nemeș. El a fost tradus puțin diferit și de poetul Petre Stoica în anii '60: „Ochii mei coboară spre sexul iubitei;/ și noi ne privim,/ ne spunem cuvinte întunecate,/ ne iubim unul pe altul ca macul și memoria,/ ațipim precum vinul în scoică,/ precum marea în raza de sânge a lunii" (în *Gazeta literară*, nr. 22 [585], 27 mai 1965).
219. Paul Celan, *Mac și memorie*, traducere de Mihail Nemeș și George State, prefață de Dan Flonta, Paralela 45, Pitești, 2006.
220. Petre Solomon, „Își purta cu fruntea sus povara suferinței", în *Paul Celan. Ochiul meu rămâne să vegheze. Versuri, glose evocări*, volum coordonat de Geo Șerban. Caiet cultural editat de „Realitatea evreiască", București, f.a., p. 19.
221. Emil Cioran, *Caiete II, 1966-1968*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 2001.
222. Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*, ediția a II-a revăzută, ART, București, 2008.
223. Ov.S. Crohmălniceanu, *Amintiri deghizate*, Nemira, București, 1994.
224. Emil Cioran, *Caiete III, 1969-1972*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 2005.
225. Emil Cioran, *Caiete I, 1957-1965*, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 1999.
226. Mihail Sebastian, *Fragmente dintr-un carnet găsit*, Humanitas, București, 2005.

227. Eduard Pamfil, Doru Ogodescu, *Psihozele*, Facla, Timișoara, 1976.
228. G. Marinescu, „Cercetări asupra acțiunii mescalinei”, în *Memoriile secțiunii științifice*, tom IX, Academia Română, București, 1934.
229. Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, traducere și note de Vasile Dem. Zamfirescu, prefață de Romul Munteanu, Univers, București, 1980.
230. Théophile Gautier, „Le Club des hachichins”, în *Revue des Deux Mondes*, 1846.
231. Andrei Oișteanu, „Lingua Adamica, reconstituiri, dispute, utopii”, în *O filosofie a intervalului. In Honorem Andrei Pleșu*, volum coordonat de Mihail Neamțu și Bogdan Tătaru-Cazaban, Humanitas, București, 2009, p. 150, n. 33.
232. Walter Benjamin, *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleșu, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002.
233. Vezi http://www.wbenjamin.org/protocol1.html#4
234. Jules Verne, *O fantezie a doctorului Ox. Nuvele și povestiri*, traducere de Sanda Radian, Ion Creangă, București, 1975, pp. 5-53.
235. Henri Stahl, *Un român în Lună. Roman astronomic*, ediția a II-a, Editura Tineretului, București, 1966, pp. 52-56.
236. Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, ediția a II-a, traducere de Walter Fotescu, Humanitas, București, 1993.
237. Mircea Eliade, „Ierburile de sub cruce”, în *Revista Fundațiilor Regale*, București, nr. 11, noiembrie 1939.
238. *Poezia unei religii politice. Patru decenii de agitație și propagandă*, o antologie a poeziei proletcultiste cu prefață de Eugen Negrici, Editura Fundației PRO, București, 1995.
239. Adrian Majuru, *Familia Minovici. Univers spiritual*, Institutul Cultural Român, București, 2005, pp. 243-245.
240. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, ediția a III-a, Polirom, Iași, 2007.
241. Alina Bădălan Turcitu, „Baia de oxigen, care te vindecă de cinci ori mai repede”, în *Gândul*, 5 august 2009.
242. Trimiterea la viziunile lui Hieronymus Bosch este interesantă. Unii istorici de artă se întreabă dacă, pe la 1500, pictorul flamand nu-și inflama imaginația (ca și vrăjitoarele din epocă) cu o substanță halucinogenă. Vezi, de pildă, Robert Delevoy, *Bosch*, Albert Skira, Geneva, 1960, pp. 73-76. Dacă acceptăm această supoziție, atunci se pare că substanța psihotropă folosită de Bosch era extrasă din fructul de mătrăgună (*Atropa belladonna*), numită popular „cireașa-lupului”. Este simptomatică prezența „centrală” a acestui fruct în multe dintre tablourile sale: *Corabia nebunilor*, *Grădina deliciilor*, *Ispitele Sf. Anton*, *Sf. Ieronim în rugăciune*, *Sf. Ioan Botezătorul în deșert* ș.a.

243. Nicolaus Sombart, *Tinerețe în Berlin (1933-1943). O relatare*, traducere de Magdalena Mărculescu, prefață de Rodica Binder, Univers, București, 1999, pp. 12, 238.
244. Dr. Nicolae Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, Academia Română, București, 1903.
245. Dan Petrescu, „Enigma lui Cucoaneș", în *Timpul*, Iași, nr. 6, 2003, p. 4. Îi mulțumesc lui Dan Petrescu pentru discuțiile purtate pe acest subiect.
246. Hans Heimann, *Die Skopolaminwirkung. Vergleichend Psychopathologisch Elektroencephalographische Untersuchung* [*Efectul Scopolaminei. Investigație comparativă, pe baza encefalogramei, a unor cazuri psihopatologice*], S. Karger, Basel, 1952.
247. Julio Cortázar, „Sfârșitul jocului", în *Manuscris găsit într-un buzunar și alte povestiri*, traducere și note de Tudora Șandru-Mehedinți, Polirom, Iași, 2004, pp. 192-208.
248. Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului*, dialog cu Claude-Henri Rocquet, traducere și note de Doina Cornea, Dacia, Cluj-Napoca, 1990. Ediția în limba franceză a apărut la Editura Belfond, la Paris, în 1978.
249. Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Polirom, Iași, 2002.
250. Adrian Mihalache, „Drogul. Experiență sau experiment?", în revista *22*, nr. 29, 15-21 iulie 2008, p. 12.
251. Vasile A. Sava, *Cercetări asupra audițiunei colorate și intoxicațiunei experimentale cu mescalină*, Facultatea de Medicină, București, 1929, pp. 22-23.
252. Gheorghe Marinescu, „Studii asupra audițiunii colorate", *Analele Academiei Române*, tom XXXIII, 1911; *Idem*, „De l'audition colorée", în *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1911; *Idem*, „À propos de l'audition colorée", în *La Presse médicale*, nr. 409, 1931.
253. Eduard Grüber, *Stil și gândire. Încercare de psihologie literară*, Editura Șaraga, Iași, 1888.
254. *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979.
255. Henri Michaux, *Connaissance par les gouffres*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 73-82; *apud Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 224-229, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță.
256. Andrei Oișteanu, „Poezie vizuală românească. Repere cronologice" (părțile I și a II-a), în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1987, pp. 148-156, și nr. 1-2, 1988, pp. 196-203. Vezi și Andrei Oișteanu, „Jewish and Romanian Avantgardists and the Visual Poetry: from Tradition to Innovation", în *Studia Hebraica*, Centrul de Studii Ebraice, Editura Universității din București, vol. VIII, 2008, pp. 124-135.

257. V.G. Paleolog, *Visiunea și audiția colorată sinestesică la Al. Macedonski*, București, 1944.
258. Kurt Beringer, *Der Mescalinrausch*, Springer Verlag, Berlin, 1927. Profesorul Gh. Marinescu a consultat și cartea francezului Alexandre Routhier *La plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Éditeur G. Doin, Paris, 1927.
259. Rudolf Gelpke, *Vom Rausch im Orient und Okzident*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1966.
260. Henri Michaux, „Cânepa indiană"; *apud Secolul 21*, nr. 1-4, p. 232, 2004, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță.
261. Andrei Pintilie, „Elemente pentru o redescoperire a lui Corneliu Michăilescu", în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, I, tom 26, 1979, pp. 89-117.
262. Andrei Pintilie, *Ochiul în ureche. Studii de artă românească*, ediție îngrijită de Ileana Pintilie, Meridiane, București, 2002.
263. Petre Oprea, *Așa i-am cunoscut*, Maiko, București, 1998. Îi mulțumesc Ioanei Vlasiu pentru semnalarea acestui volum. Vezi și Petre Oprea, *Corneliu Michăilescu*, Meridiane, București, 1972.
264. Erwin Kessler (ed.), Ruxandra Dreptu, Gh. Vida, Mariana Vida, Ioana Vlasiu, *Culorile avangardei. Arta în România (1910-1950)*, Editura Institutului Cultural Român, 2007, pp. 97-99.
265. Corneliu Michăilescu, *Portretul*, Atlas, București, 2000.
266. Docteur Couliano, *Le miracle de l'Octozone*, Publications Contemporaines France-Les Balkans, Paris, 1935. Îi mulțumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru amabilitatea de a-mi fi pus la dispoziție aceste informații.
267. Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, vol. I (A-H), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1999.
268. *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. I (A-E), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Minerva, București, 1993.
269. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București, 1990.
270. Marta Petreu, *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iași, 2008. Îi mulțumesc Martei Petreu pentru trimiterea unui exemplar al cărții.
271. Marta Petreu, *Diavolul și ucenicul său. Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, Polirom, Iași, 2009.
272. Fragment din transcrierea filmului *Apocalipsa după Cioran*, realizat de Gabriel Liiceanu și Sorin Ilieșiu, București, 1995.
273. B.P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale și politice*, introducere și ediție critică de Mircea Eliade, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1937.
274. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, prefață de Vasile Nicolescu, Univers, București, 1978.

275. Eugène Ionesco, *Prezent trecut, trecut prezent*, traducere de Simona Cioculescu, Humanitas, București, 2003.
276. Eugène Ionesco, *Jurnal în fărâme*, ed. cit.
277. Adrian Mihalache, „Centenar Eugen Ionescu. Blog-notes din lumea cealaltă”, în *Lettre Internationale*, ediția română, nr. 69, primăvara 2009, p. 5.
278. Adrian Mihalache, „Drogul. Experiență sau experiment?”, în revista *22*, nr. 958, 15-21 iulie 2008, p. 12; „Drogurile scriitorilor români”, interviu cu A. Oișteanu realizat de Cristian Pătrășconiu, în *Cotidianul*, nr. 146, 25-27 iulie 2008, p, 13; Ștefan Agopian, „Scriitori pentru eteritate”, în *Academia Cațavencu*, nr. 21, 28 mai 2008, p. 38; Marius Chivu, „*Dilema veche* vă recomandă”, în *Dilema veche*, nr. 224, 29 mai 2008, p. 15; „Scriitorii români și substanțele psihotrope”, *Radio Deutche Welle*, interviu cu A. Oișteanu, realizat de Rodica Binder, 24 august 2008; „Scriitorii români și narcoticele”, *Radio France Internationale*, interviu cu A. Oișteanu, realizat de Dan Pârvu, două emisiuni în iulie 2008; Andrei Codrescu, *The Posthuman DADA Guide. Tzara & Lenin Play Chess*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2009, pp. 193-195; „Religie, narcotice și literatură”, interviu cu A. Oișteanu realizat de Mirela Nagâț, Telejurnal TVR, rubrica „TeleCultura”, 3 iunie 2009; „Îmi aleg subiecte puțin sau inadecvat tratate”, interviu cu A. Oișteanu consemnat de Mircea Vasilescu, în *Dilemateca*, nr. 41, octombrie 2009, pp. 58-66; Alexandra Olivotto, „Ce droguri iau oamenii de cultură”, în *Adevărul*, 6 mai 2010, p. 34.
279. Ștefan Agopian, „Scriitori pentru eteritate”, în *Academia Cațavencu*, nr. 21, 28 mai 2008, p. 38.
280. Emil Brumaru, *Opera poetică*, ediția a II-a revăzută și mult adăugită, Cartier, București – Chișinău, 2005, vol. II, p. 124.
281. Al.O. Teodoreanu, *Vin și apă*, Cultura Națională, București, 1936.
282. Edgar Allan Poe, *Scrieri alese*, studiu introductiv de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Univers, București, 1979.
283. Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I (1907-1960), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1991. Ediția I: *Mémoire I (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, Gallimard, Paris, 1980.
284. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediția a III-a revăzută și adăugită, traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, Polirom, Iași, 2004.
285. Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: the Romanian Roots (1907-1945)*, vol. I (1907-1933), Columbia University Press, New York, 1988.
286. Mircea Eliade, *Șantier. Roman indirect*, Cugetarea, București, 1935.
287. Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă. Publicistică*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Cornelia Ștefănescu, Academia Română, Fundația

Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu", București, 2002.

288. Robert Gordon Wasson, Stella Kramrisch, Carl Ruck, Jonathan Ott, *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1986. Vezi și Stella Kramrisch, „The Mahāvīra Vessel and the Plant Pūtika", în *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, No. 2, 1975, pp. 222-235.
289. Mircea Eliade, „Cunoștințele botanice în vechea Indie. Cu o notă introductivă asupra migrației plantelor indiene în Iran și China", în *Buletinul societății de științe din Cluj*, tom VI, Cluj-Napoca, 8 octombrie 1931, pp. 221-237.
290. Liviu Bordaș, „Secretul doctorului Eliade", în *Origini. Caiete Silvane*, Zalău, nr. 1 (7), 2002, p. 80.
291. Ioan Petru Culianu, *Studii românești I. Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, ediția a II-a, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2006.
292. Mircea Eliade, *India*, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991.
293. Mircea Eliade, *Psihologia meditației indiene. Studii despre Yoga*, text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, cu un cuvânt introductiv de Charles Long și un epilog de Ioan P. Culianu, Jurnalul literar, București, 1992, p. 179.
294. *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. III (K-P), ediție îngrijită, note și indici de Mircea Handoca, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu", București, 2003.
295. Eugène Ionesco, *Théâtre complet*, Gallimard, Paris, 1991, p. 1576.
296. Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, Illustrations by Mabel Lucie Attwell, Raphael Tuck & Sons, Londra, 1910; și Lewis Carroll, *Aventurile Alisei în Țara Minunilor*, traducre de Frida Papadache, ilustrații după ediția engleză de Mabel Lucie Attwell, Editura Tineretului, București, 1965.
297. Sorin Alexandrescu, *Mircea Eliade dinspre Portugalia*, Humanitas, București, 2006.
298. Andrei Simuț, *Literatura traumei. Război, totalitarism și dilemele intelectualilor în anii '40*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007.
299. Gheorghe Barbul, *Memorial Antonescu. Al treilea om al Axei*, ediție îngrijită de V.Fl. Dobrinescu, traducere de George Miclăuș, Pro Historia, București, 2001, pp. 131-134, 141. Îi mulțumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru că mi-a semnalat această carte.
300. R.G. Waldeck, *Athénée Palace*, traducere de Ileana Sturdza, Humanitas, București, 2006.
301. Andreas Ulrich, „Hitler's Drugged Soldiers", în *Spiegel Online*, 6 mai 2005. Al doilea război mondial nu a fost numai o confruntare

militară, ci și una farmaceutică. În timp ce soldații germani luau *Pervitin*, aviatorii englezi și americani luau *Benzedrină*, o amfetamină realizată de industria americană în anii '30 (302, p. 68). După război, mai ales începând cu anii '60, dopajul s-a manifestat nu numai în rândul militarilor, ci și în cel al sportivilor, mereu în goană după performanță. Pentru o tratare socio-antropologică a fenomenului în România, vezi capitolul „Dopajul și fascinația performanței sportive", în Cristina Gavriluță și Nicu Gavriluță, *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicații*, Polirom, Iași, 2010, pp. 97-107.

302. Dieter Martinetz & Karlheinz Lohs, *Sorcery and Science. Poison, Friend and Foe*, Leipzig, 1987.
303. Mircea Eliade, „Oameni și pietre", în vol. *Coloana nesfârșită. Teatru*, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Minerva, București, 1996, pp. 79-109.
304. Mircea Eliade, Stig Wikander, *Întotdeauna Orientul. Corespondență Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*, ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Timuș, prefață de Giovanni Casadio, postfață de Frantz Grenet, Polirom, Iași, 2005, pp. 21, 130, 133-134. Vezi și Mihaela Timuș, „«Quand l'Allemagne était leur Mecque». La science des religions chez Stig Wikander (1935-1941)", în Horst Junginger (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Studies in the History of Religions, Brill, Leiden – Boston, 2007, pp. 205-228.
305. Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Univers, București, 1991.
306. Vezi și romanul lui Aldous Huxley *The Genius and the Godess*, publicat în 1955, în aceeași perioadă de experimente narcotice ale scriitorului. Romanul a fost reeditat de curând în limba română: *Geniul și zeița*, traducere de Viorica Boitor, Polirom, Iași, 2009. Recent, Codrin Liviu Cuțitaru a comentat acest roman din perspectiva unei „inițieri psihedelice", provocată de „dependența de LSD" a autorului. Tot așa cum, susține C.L. Cuțitaru, povestirea lui Edgar Allan Poe *The Fall of the House of Usher*, scrisă în 1839, ar avea de-a face cu „probabila folosire a opiumului de către narator, ca stimulent imaginativ" (vezi nota 307).
307. Codrin Liviu Cuțitaru, „o inițiere psihedelică", în *România literară*, nr. 15, 17 aprilie 2009, p. 28.
308. *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Gligor și Mac Linscott Ricketts, prefață de Mac Linscott Ricketts, cuvânt înainte de Mihaela Gligor, postfață de Sorin Alexandrescu, Humanitas, București, 2007.
309. Andrei Oișteanu, „Mircea Eliade și mișcarea *hippie*", în *Dilema veche*, nr. 120, 12-18 mai 2006, p. 12.

310. Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, postfață de Eduard Iricinschi, Polirom, Iași, 2003.
311. Andrei Codrescu, *Prof pe drum*, traducere de Ioana Avădani, fotografii de David Graham, Curtea Veche, București, 2008.
312. Vezi Corin Braga, „Carlos Castaneda și stările alterate de conștiință", în *Caietele Echinox*, vol. VIII, *Șamanismul postmodern*, Centrul de Cercetare a Imaginarului, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, 2005, pp. 9-91.
313. Elémire Zolla, *I letterati e lo sciamano. L'Indiano nella letteratura americana dalle origini al 1988*, Marsilio Editori, Veneția, 1989, pp. 359-401; ediția I: Bompiani, Milano, 1969.
314. Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului. Extaz, ascensiune și povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu*, prefață de Mircea Eliade, postfață de Eduard Iricinschi, traducere de Dan Petrescu, Nemira, București, 1998.
315. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Nemira, București, 1999.
316. Ioan Petru Culianu, *Studii românești II. Soarele și Luna. Otrăvurile admirației*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu și Dan Petrescu, notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iași, 2009.
317. Ioan Petru Culianu, „Secretul doctorului Eliade", în *Studii românești I*, ediția a II-a, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2006, pp. 385-386.
318. Andrei Codrescu, *Miracol și catastrofă*, dialoguri cu Robert Lazu, Hartmann, Arad, 2005.
319. Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, ediția a II-a românească revăzută, traducere de Cristina Felea, prefață de Andrei Oișteanu, Polirom, Iași, 2005.
320. Andrei Oișteanu, „Un altfel de Culianu", prefață la 319, pp. 5-15, citatul la p. 11.
321. Eugen Barbu, *Săptămâna nebunilor*, ediția a II-a, Albatros, București, 1985, pp. 27, 45, 85, 188, 199, 215, 217.
322. Silviu Angelescu, *Calpuzanii*, Cartea Românească, București, 1987, pp. 72, 81.
323. Mircea Cărtărescu, *Levantul*, ediția a II-a (ediția I: Cartea Românească, 1990), Humanitas, București, 1998, pp. 24 și 155.
324. B.P. Hasdeu, *Duduca Mamuca. Din memoriile unui studinte*, ediție îngrijită de Ion Șeuleanu, Dacia, Cluj, 1973, pp. 168-170, 235, 238. Vezi și B.P. Hasdeu, *Opere*, vol. III, ediție îngrijită de Stancu Ilin și I. Oprișan, Minerva, București, 1998, pp. 50-51.

325. Mircea Cărtărescu, *Jurnal*, Humanitas, București, 2001.
326. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Corpul* (ediția I: 2002), Humanitas, București, 2007.
327. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa dreaptă*, Humanitas, București, 2007.
328. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfășurat în pixeli (din periodice)*, Humanitas, București, 2003.
329. Traian T. Coșovei, *Poeții marilor orașe. Citiri și recitiri*, Editura Muzeului Literaturii Române, București, 2008.
330. Valery Oisteanu, „Beatnici americano-evrei din Loisaida", în *Viața Românească*, București, nr. 3-4, 2009, p. 229.
331. Antoine Porot, Maurice Porot, *Toxicomaniile*, traducere de George David, Editura Științifică, București, 1999.
332. „[Doar] 2-3 pagini interesante în De Quincey [*Confessions of an English Opium-Eater*, 1821], între zeci, sute de bucle retorice stupide. Cartea ar fi trebuit să înceapă exact de unde s-a sfârșit și să extindă până la detaliile detaliului descrierea lumilor sucite, fractalice ale universului interior al opiomanului. L-am fi avut atunci pe Rimbaud cu 50 de ani mai devreme, și sezonul în infern ar fi devenit inutil", își notează Mircea Cărtărescu în jurnal la 25 noiembrie 1996 (325, p. 462). Și lui Mircea Mihăieș cartea lui De Quincey, într-adevăr „inexplicabil tradusă în românește prin 1969", i s-a părut „cu totul convențională și întru nimic superioară prozei medii de secol nouăsprezece" (vezi ***333***).
333. Mircea Mihăieș, „V-ați drogat vreodată?", în *România literară*, nr. 21, 29 mai 2009, p. 4. Mihăieș este interesat în detaliu de fenomenul narcotic în literatura universală. A reținut, de pildă, faptul că protagonistul romanelor lui Arthur Conan Doyle, Sherlock Holmes, se droga cu soluție de cocaină injectabilă (cu concentrație de 7%) și cu morfină, dar îi displăcea opiumul. Din povestirea *The Man with the Twisted Lip* rezultă totuși că detectivului nu-i displăcea uneori să fumeze opium.
334. Mădălina Chițu, „Excesul de cafele provoacă halucinații. Emil Brumaru: «Fără ele nu pot scrie»", în *Gândul*, 15 ianuarie 2009.
335. Michel Braudeau, *Café, Cafés*, Éditions du Seuil, Paris, 2007; apărută și în românește: *Cafea, Cafenele*, ART, București, 2009.
336. Bennett A. Weinberg, Bonnie K. Bealer, *The World of Caffeine. The Science and Culture of the World's Most Popular Drug*, Routledge, Londra, 2001.
337. Gabriel Liiceanu, *Ușa interzisă*, Humanitas, București, 2001.
338. Adriana Babeți, *Prozac. 101 pastile pentru bucurie*, Polirom, Iași, 2009.
339. Gabriel Liiceanu, *Scrisori către fiul meu*, Humanitas, București, 2008.

340. Vezi *Dilema veche*, nr. 14, 16-22 aprilie 2004.
341. Adrian Mihalache, „Euforia bine temperată", în *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 199-208, citatul la p. 200. Eseul a fost reluat în volumul Adrian Mihalache, *Înaintând mascat. Eseuri frivole*, Curtea Veche, București, 2007, pp. 237-251.
342. Henri Michaux, *Misérable miracle*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 91-100; *apud Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 232-336, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță.
343. Alin Fumurescu, „*Ayahuasca – finis coronat opus* sau cum poți gusta raiul și iadul într-o fiertură de liane (I, II, III)", în www.cotidianul.ro, 4, 13 și 19 iunie 2009, http://fumurescu.blog.cotidianul.ro/2009/06/04/ayahuasca-finis-coronat-opus-sau-cum-poti-gusta-raiul-si-iadul-intr-o-fiertura-de-liane-i/.
344. Daniel Vighi, *Povestiri cu str. Depozitului*, Cartea Românească, București, 1985, pp. 31-34.
345. Marius Chivu, „Câte un joint, joint, joint…", în *România literară*, nr. 39, 2004.
346. Marius Chivu, „Existențialism narcotic", în *România literară*, nr. 24, 2002.
347. Marius Chivu, „*Pizdeț* contrafăcut", în *România literară*, nr. 26, 2004; vezi și *Idem*, „*Joint*-uri, doze & lecturi", în *Maxim*, februarie 2008.
348. Marius Chivu, „Heroin story", în *Dilema veche*, nr. 270, 16 aprilie 2009.
349. Marc Valleur, Jean-Claude Matyasiak, *Patologiile excesului. Sex, alcool, droguri, jocuri…*, Nemira, București, 2008.
350. Dragoș Bucurenci, *RealK*, prefață de Florin Iaru, Polirom, Iași, 2004.
351. Dan C. Mihălescu, *Despre omul din scrisori. Mihai Eminescu*, Humanitas, București, 2009.
352. Dan C. Mihăilescu, „Să fii alcoolic cât vrei, dar numai dacă ești Poe sau Baudelaire", interviu realizat de Alina Purcaru, în *Cotidianul*, 8 mai 2009.
353. Irina Denejkina, *Votca-Cola*, traducere de Denisa Fejes, Curtea Veche, București, 2008.
354. Vezi Ovidiu Șimonca, „Talentata puștoaică poloneză a ajuns în România", în *Observator cultural*, nr. 194, 4-10 decembrie 2008, p. 14.
355. Dorota Masłowska, *Albă ca zăpada și roșu bolșevic*, traducere de Constantin Geambașu, ilustrații de Krzystof Ostrowski, Trei, București, 2008.
356. Jerzy Pilch, „Monologul Voinicului", articol apărut în *Polityka*, nr. 37, 14 septembrie 2002. În traducerea Luizei Săvescu, articolul a apărut în *Observator cultural*, nr. 194, 4-10 decembrie 2008, p. 15.
357. Amintesc aici de romanul Doinei Ruști pentru un scurt, dar simptomatic dialog între câțiva liceeni români din anii '80. Un text ironic care dă măsura modului în care funcționa propaganda comunistă despre „cum o fi în America?":

„– Mie mi-a spus un văr că în America se droghează pe capete, nu contează, proști, deștepți, săraci, toată lumea ia droguri.
– Ce sunt alea?
– Niște prafuri, care îi fac pe oameni să se simtă ca și cum ar fi beți, apoi cad pe stradă și nu mai știu de ei, iar după un timp mor. Cică sunt străzile pline de oameni drogați, care stau ca viermii, încolăciți unii într-alții. Uneori nici nu știu că iau droguri, li le pun niște șmecheri în ceai sau în ce-o fi și după ce beau devin dependenți, nu mai pot să trăiască fără droguri. Dar asta nu e numai la americani, ci în toate țările capitaliste.
– Eu am auzit că și la noi se pune ceva în ceai, mi se pare bromură, care te tâmpește. În special la soldați, la studenți și la elevi, de exemplu la noi, la [internatul liceului] Pedagogic, sigur se pune”. Vezi Doina Rusți, *Fantoma din moară*, Polirom, Iași, 2008, pp. 108 ș.u. Legende similare circulau și în școlile din spațiul sovietic, la Chișinău, de exemplu: „La «noi» [la comuniști] – scrie Vasile Ernu –, odihna trebuie să aibă un sens și un rost, nu ca la «ei», la capitaliști, unde, din prea mult timp liber neorganizat, nesupravegheat, și din lipsă de sens, copiii au început să se drogheze. Despre asta am aflat de la profesoara de educație politică” (530, p. 70).

358. Horia-Roman Patapievici, „Dușmanii libertății”, în *Evenimentul Zilei*, 5 februarie 2009.

359. Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan, New York, 1988, pp. 85-86.

360. Daniel Vighi, *Aventuri cu Jimi Hendrix* (roman), Aula, Brașov, 2005.

361. De curând, compozitorul Mircea Florian a îndrăznit să vorbească deschis despre „amprenta” lăsată de „drogurile psihedelice” asupra muzicii tinere românești din timpul regimului ceaușist, droguri care au dat „impulsuri creativității” artistice. El a recunoscut totuși că cel mai influent drog în spațiul autohton a fost alcoolul, care „a făcut la fel de multe victime în spațiul est-european precum a făcut heroina în America”. Mircea Florian (alias Florian din Transilvania) a creat în anii ’70 *Ceata melopoică* – o trupă de muzică folk-rock experimentală, o trupă cu geometrie variabilă compusă din Sorin Chifiriuc, Gabriel Căciulă, Ljubisha Ristić, Arif Djafri, Günther Reininger, Dorin Liviu Zaharia, Andrei Oișteanu ș.a. Vezi Mircea Florian, „Merg amețit pe mai multe cărări”, interviu luat de Andra Matzal, în *Cotidianul*, 22 mai 2009, p. 22. Câteva considerații privind stupefiantele și mișcarea *hippie* s-au păstrat într-un interviu acordat de folkistul Nicu Vladimir în octombrie 1995, cu câteva zile înainte de a muri: „Ca stil de viață m-ar îngrijora [ca tinerii de azi] să nu devieze, pentru că acum au apărut drogurile. Chiar în mișcarea *hippie* nu

era acesta esențialul, adică sigur că aveau bairamurile lor, se plimbau cum vroiau cu mințile, pe unde îi ducea LSD-ul, dar asta era doar o latură. [...] Creștinismul, care era practicat convențional, nu-i satisfăcea [pe *hippies*]. Trăirea mistică o găseau în droguri, în primul rând. O afirmă Eliade și spune un lucru foarte just: a ajuns să eșueze tocmai pentru că s-a democratizat utilizarea drogului în scopuri sacre. Droguri în religii anume le lua numai un anume om, cu pregătirea și inițierile lui, și ajungea la ceva cu asta. Când le iei în masă, și nu știi prea bine de ce, ajungi aiurea. Dar [tinerii rebeli] l-au căutat pe Dumnezeu. Mișcarea *hippie* ne-a adus importante câștiguri culturale. Așa am descoperit, cât am putut, cultura orientală". Vezi Nicu Vladimir, „Rockul ca expresie muzicală te ajută să te eliberezi de energii care pot deveni negative", interviu realizat de Nelu Stratone în octombrie 1995, http://agonia.ro/index.php/author/0030347/index.html. Pentru personalitatea lui Nicu Vladimir, vezi și Andrei Oișteanu, „Nicu Vladimir: Portretul rebelului în tinerețe", în *Orizont*, nr. 9, septembrie 2010, p. 8.

362. Mihail Sebastian, *Jurnal (1935-1944)*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefață și note de Leon Volovici, Humanitas, București, 1996.

363. „Nu cred deloc că-i scăpa frumusețea lumii", interviu inedit [despre Emil Cioran] cu Simone Boué, realizat de Gabriel Liiceanu [la 18 noiembrie 1994], în *România literară*, nr. 31, 7 august 2009, pp. 16-17.

364. Emil Cioran, *Exerciții de admirație. Eseuri și portrete*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, București, 2002.

365. William Kluback, Michael Finkenthal, *Clownul în agora. Convorbiri despre Eugen Ionescu*, traducere de Roxana Sorescu, Universalia, București, 1998, pp. 90, 148. „Nu aș vrea să se simtă cineva ofensat de faptul că folosesc frecvent imaginea clownului când e vorba de dragul și profund respectatul nostru Eugène Ionesco, nuanțează Michael Finkenthal. De aceea aș dori să-i amintesc cititorului credința mea sinceră că metafora clownului reprezintă una dintre cele mai autentice figuri umane. Prin definiție, clownul este întotdeauna demn de încredere: deoarece poartă o mască, el nu are nevoie să mintă" (p. 145).

366. Întâmplarea face ca acum, când scriu aceste rânduri, să fie 15 august 2009, exact 40 de ani de la începutul Festivalului de la Woodstock. Atunci, în august 1969, eu aveam 21 de ani și, în pofida unei oarecari deschideri ideologice a regimului comunist, presa ceaușistă nu a acoperit în nici un fel evenimentul. În august 2009, o ziaristă de la *Evenimentul Zilei*, Florentina Civercă, a avut curiozitatea să facă revista presei în Republica Socialistă România, la mijlocul lunii august 1969. Se apropia ziua de 23 august (ziua națională a RSR), se împlineau 25 de ani de la evenimentul din 1944, și propaganda

comunistă vorbea numai despre „eliberarea de sub jugul fascist", cuvintele-cheie fiind în toate ziarele aceleași: „bilanț", „împliniri", „propășire", „chezășie" etc. Florentina Civercă a găsit un singur articol despre evenimentul care a schimbat fața nu numai a muzicii rock, dar și a lumii. Este vorba despre un articol caricatural, intitulat „Marele pelerinaj al triburilor pop", care a apărut nesemnat în *Viața studențească* din 24 septembrie 1969. Iată un fragment simptomatic, cu *hippies* drogați *vs* tineri muncitori oțelari: „Desigur, anumite principii «hippie» n-au fost părăsite. Jim Morisson, de la orchestra [*sic!*] *The Doors*, se dezbracă pe scenă, iar solistul celor de la *Fat Matters* are un pantalon... transparent. Drogul a rămas și el pe primul loc pe lista alimentației lor. Câțiva tineri muncitori dintr-o oțelărie din Wales, prezenți pe insulă [Wight], exprimau însă alte păreri: «Liniștea oferită de droguri e frumoasă, spuneau ei, dar iluzorie, și drogul îi poartă departe, departe de noi...»". Acest „straniu mod de rezistență împotriva inegalităților umane", „hrănit artificial cu hașiș și marihuana", conchide ziaristul anonim, indică gravele probleme cu care se confruntă societatea capitalistă (vezi Florentina Civercă, „Fenomenul Woodstock în presa lui Ceaușescu", în *Evenimentul Zilei*, nr. 5620, 15 august 2009). Nu știm cine este autorul acestui articol nesemnat, dar știm cine erau redactorii revistei *Viața studențească* în acea epocă, jurnaliști care astăzi sunt „formatori de opinie": Cornel Nistorescu, Sorin Roșca-Stănescu, Ion Cristoiu, Mihai Tatulici, Tudor Octavian ș.a.

367. *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. I (A-E), ediție îngrijită, cuvânt înainte, note și indici de Mircea Handoca, Minerva, București, 1993, p. 108.
368. Andrei Znamensky, *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007.
369. Ion Vianu, *Exercițiu de sinceritate*, Polirom, Iași, 2009.
370. Ion Vianu, „Revoltații erau declarați dementi", interviu de Simona Chițan, în *Evenimentul Zilei*, nr. 5624, 18 august 2009.
371. Gellu Naum, *Poeme alese*, Cartea Românească, București, 1974, pp. 287 ș.u.
372. Moshe Idel, *Lanțuri vrăjite. Tehnici și ritualuri în mistica evreiască*, Hasefer, București, 2008.
373. Stephan Roll, *Poeme în aer liber*, cu desene de Victor Brauner, colecția Integral, București, 1929, pp. 5, 18.
374. *Despre Interior-Exterior. Gellu Naum în dialog cu Sanda Roșescu*, Paralela 45, Pitești, 2003.
375. Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: Emil Cioran, Apocalipsa după Cioran*, Humanitas, București, 1995.

376. Ruxandra Cesereanu & Co, *Made in Romania. Subculturi urbane la sfârșit de secol XX și început de secol XXI*, Limes, Cluj-Napoca, 2005.
377. Ruxandra Cesereanu, *Tricephalos. Cartea licornei. Peripețiile Alisei în Țara NewYorkeză. Cuferele trupului meu*, Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
378. Ioana Diaconescu, „Ion Barbu în arhiva operativă a Securității", în *România literară*, nr. 35, 4 septembrie 2009, pp. 16-17.
379. Marius Oprea, *Banalitatea răului. O istorie a Securității în documente (1949-1989)*, studiu introductiv de Dennis Deletant, Polirom, Iași, 2002, p. 424. Vezi și Andrei Oișteanu, „Râsu' – Plânsu'. Despre dosarul meu de Securitate", în revista *22*, nr. 702, 19 august 2003, pp. 6-9; nr. 703, 26 august 2003, pp. 12-13; nr. 704, 2 septembrie 2003, pp. 10-11.
380. Andreea Deciu, „Aurolacii", în *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 109-118.
381. Monica Lovinescu, *Jurnal (1990-1993)*, Humanitas, București, 2003.
382. Paul Cernat, „Summa ethilica", în revista *22*, nr. 43 (1024), 20-26 octombrie 2009, suplimentul „Bucureștiul cultural", nr. 26 (89), 20 octombrie 2009, p. 3, și Paul Cernat, „Alcooluri îndoite cu apă", în revista *22*, nr. 49 (1082), 30 noiembrie – 6 decembrie 2010, p. 14.
383. *Victor Brauner dans les collections du Musée National d'Art Moderne*, Édition du Centre Georges Pompidou, Paris, 1996.
384. Naomi Sawelson-Gorse, *Women in Dada*: *Essays on Sex, Gender, and Identity*, MIT Press, Cambridge, 1998, p. 520. Poemul *Morphine* este reprodus în *The Dada Market: An Anthology of Poetry*, Southern Illinios University Press, Carbondale, 1993, pp. 100-101.
385. Antonio Escohotado, *Piccola storia delle droghe, dall'antichità ai giorni nostri*, traduzione di Paula Carlé, Donzelli, Roma, 1997.
386. *„Dosarul" Mircea Eliade. Cu cărțile pe masă*, vol. II (1928-1944), cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 1999.
387. Dan Dana, *Zalmoxis, de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, prefață de Zoe Petre, Polirom, Iași, 2008.
388. Ioan Petru Culianu în colaborare cu H.S. Wiesner, *Jocul de smarald* (roman), traducere de Agop Bezerian, Polirom, Iași, 2005.
389. Vasile Ernu, *Ultimii eretici ai Imperiului*, Polirom, Iași, 2009.
390. Mircea Cărtărescu, „De ce își pune omul întrebări?", răspuns la o anchetă literară organizată de revista *Contrafort*, Chișinău, nr. 7-8, iulie-august 2009, p. 12.
391. Emil Nicolae, *Patimile după Victor Brauner*, Hasefer, București, 2006.
392. Sarane Alexandrian, *Victor Brauner l'illuminateur*, Cahiers d'Art, Paris, 1954.

393. Dorli Blaga, *Tatăl meu, Lucian Blaga*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2004, pp. 290-291, 300. Îi mulțumesc Martei Petreu pentru indicarea acestei surse.
394. Ion Vianu, „Ionesco, așa cum l-am cunoscut (evocare)", în revista *22*, nr. 48, 24-30 noiembrie 2009, pp. 14-15.
395. Informații provenite de la poeta Ioana Diaconescu (27 noiembrie 2009), căreia îi mulțumesc și pe această cale. Ioana Diaconescu este cercetătoare la *CNSAS* (*Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității*), fiind acreditată să cerceteze dosarele de Securitate ale unor importanți intelectuali români (Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Ion Petrovici, Nicolae Steinhardt, Vladimir Streinu, Ion Barbu, Emil Botta etc.). De asemenea, domnia sa a fost prietenă apropiată cu Emil Botta în ultimii ani de viață ai acestuia (1974-1977). După moartea poetului, Ioana Diaconescu i-a reeditat poemele publicate în volume și răspândite în diverse reviste (vezi 396).
396. Emil Botta, *Scrieri*, vol. I și II, ediție îngrijită de Ioana Diaconescu, Minerva, București, 1980.
397. Ion Vlasiu, *În spațiu și timp. Pagini de jurnal*, din caietele perioadei 1940-1941, Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 165; *apud* 398, p. 137.
398. Marta Petreu, *Ionescu în țara tatălui*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2001.
399. Ioan Petru Culianu, *Tozgrec* (roman), ediție îngrijită și traduceri de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iași, 2010, pp. 189 ș.u. Romanul nefinalizat *Tozgrec*, inedit la data apariției primei ediții a prezentului volum, a fost scris de Ioan Petru Culianu în perioada 1981-1984, în franceză și în română.
400. Ioan Petru Culianu, *Studii românești II. Soarele și Luna. Otrăvurile admirației*, ed.cit.
401. Petre Pandrea, *Turnul de ivoriu. Memorii*, prefață de Ștefan Dimitriu, ediție îngrijită și postfață de Nadia Marcu-Pandrea, Vremea XXI, București, 2004.
402. H.G. Wells, *Hrana zeilor, Opere alese*, vol. III, traducere de Victor Kernbach și C. Vonghitzas, Editura Tineretului, București, 1964.
403. Eusèbe Salverte, *Des Sciences Occultes ou Essais sur la Magie, les Prodiges et les Miracles*, Paris, 1843.
404. Într-o formă extinsă, am publicat acest capitol în 2009. Vezi Andrei Oișteanu, „Narcotics and Halucinogens: Scholars from the Romanian Territories Travelling to the East (Spathary Nicolae Milescu, Demeter Cantemir, J.M. Honigberger, Mircea Eliade)", în *Studia Asiatica. International Journal for Asian Studies*, vol. X, Institute for the History of Religions, Bucharest, 2009, pp. 263-285.
405. Ioan Petru Culianu, *Religia și creșterea puterii*, în Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, ediția a II-a

românească, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, Polirom, Iași, 2005. Prima ediție a cărții *Religione e potere* a apărut în 1981, la Torino, la Casa Editrice Marietti.

406. Chris Bennet, Lynn Osburn, Judy Osburn, *Green Gold the Tree of Life: Marijuana in Magic & Religion*, Acces Unlimited, Frazier Park (Ca), 1995.
407. Mircea Eliade, „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»", în *Zalmoxis. Revista de studii religioase*, vol. III, Paris/București, 1940-1942, p. 3.
408. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943.
409. Emil Cioran, *Scrisori către Wolfgang Kraus (1971-1990)*, traducere din germană, ediție îngrijită și note de George Guțu, Humanitas, București, 2009.
410. Șerban Foarță, Bogdan Ghiu, Daniel Vighi *et alii*, *Prima mea beție*, volum coordonat de Gabriel H. Decuble, ART, București, 2009.
411. Sanda Movilă, *Viața în oglinzi. Desfigurații. Nălucile*, ediție îngrijită și prefață de Eugenia Tudor-Anton, Minerva, București, 1990, pp. 96-130. Ediția princeps a apărut în 1935. Mulțumesc Biancăi Burța-Cernat și lui Paul Cernat pentru semnalarea romanului *Desfigurații*.
412. Eugène Ionesco, *Teatru*, traducere, cuvânt înainte și note asupra ediției de Dan C. Mihăilescu, vol. III, Univers, București, 1996, p. 19.
413. Benjamin Fundoianu, *Imagini și cărți din Franța*, Editura Institutului Cultural Român, București, 2006.
414. Francisc Șirato, „Grupul celor patru. Expoziția de pictură și sculptură din sala Ileana – Cartea Românească", în *Universul literar*, an XLIII, nr. 10, 6 martie 1927, p. 152. Vezi Claudiu Paradais, *Ștefan Dimitrescu*, Meridiane, București, 1978, p. 18.
415. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturei române*, vol. I, București, 1900, pp. 216-217.
416. Vasile Alecsandri, *Cele mai frumoase scrisori*, text ales și stabilit, traducere, prefață, tabel cronologic, note și indici de Marta Anineanu, Minerva, București, 1972, pp. 24-26.
417. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV, *Proză*, volum îngrijit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1974, p. 99.
418. Andrei Oișteanu, „Schimbarea la haine a României", în revista *22*, nr. 749, 13 iulie 2004, p. 11; și Andrei Oișteanu, „Romania's Vestimental Transfiguration", în *EURESIS. Cahiers roumains d'études littéraires et culturelles*, nr. 3-4, automne-hiver 2006, pp. 317-326.
419. Tudor Vianu, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, ediție îngrijită de Vlad Alexandrescu, text stabilit de Vlad Alexandrescu și Adriana Zaharia, studiu introductiv și repere critice de Ilie Pârvu, Nemira, București, 1998, p. 659.

420. Pentru infamia pusă la cale de Claire Goll împotriva lui Paul Celan, vezi volumul *Die Goll-Affäre: Dokumente zu einer 'Infamie'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2000.

421. Lucian Blaga, „Elogiul satului românesc", în vol. *Elogiul folclorului românesc*, antologie și prefață de Octav Păun, text îngrijit de Maria Mărdărescu și Octav Păun, Editura pentru Literatură, București, 1969, pp. 405-408.

422. *Domnița nebănuitelor trepte. Epistolar Lucian Blaga – Domnița Gherghinescu-Vania*, ediție îngrijită, prefață și note de Simona Cioculescu, Editura Muzeului Literaturii Române, București, 1995, p. 102.

423. *Dorul. Culegere de cânturi naționale și populare veche și nuoe*, edițiunea a VIII-a, arangeată din nou, revădiută și adaogită cu mai multe cântece nuoe și veche, Librariu-Editoriu H.C. Wartha, Bucuresci, 1868, pp. 92-93. Îi mulțumesc lui Florin Pădurean pentru semnalarea acestei cărți.

424. Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Socec, București, 1915. Ediție nouă, îngrijită de Iordan Datcu, Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 1995.

425. Gabriel Liiceanu, „Crinii din clasa întâi de liceu", în vol. Gabriel Liiceanu, Adriana Bittel, Ana Blandiana, Nicolae Manolescu, Ioana Pârvulescu, *Povești de dragoste la prima vedere*, Humanitas, București, 2008, pp. 11-28.

426. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei RSR, București, 1985, p. 456.

427. Constanța Buzea, *Creștetul ghețarului. Jurnal (1969-1971)*, Humanitas, București, 2009, p. 157.

428. Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Amarcord, Timișoara, 1997.

429. Anton Pann, *Scrieri literare*. Text, note, glosar și bibliografie de Radu Albala și I. Fischer, prefață de Paul Cornea, Editura pentru Literatură, București, 1963, p. 65.

430. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului roman, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, ediție îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Polirom, Iași, 1998.

431. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

432. Anton Pann, *Culegere de proverburi sau Povestea vorbii*, ediție revăzută de I. Fischer, Minerva, București, 1982.

433. Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu, Minerva, București, 1983.

434. Tristan Tzara, *Primele poeme*, Cartea Românească, București, 1971.
435. Mihai Eminescu, *Opere alese*, vol. II, ediție îngrijită de Perpessicius, Editura pentru Literatură, București, 1965, p. 522.
436. Andrei Codrescu, *The Posthuman DADA Guide. Tzara & Lenin Play Chess*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2009. În prezenta carte este citată ediția în limba română: Andrei Codrescu, *Ghid dada pentru postumani. Tzara și Lenin joacă șah*, traducere de Ioana Avădăni, Curtea Veche, București, 2009. La pp. 215-217, autorul comentează serialul meu din 2008, publicat în revista *22*, cu tema „Scriitorii români și narcoticele" (vezi *supra*, nota 8).
437. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. I (1801-1821), volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Șerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroe, redactor responsabil: Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, București, 2004.
438. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. II (1822-1830), coordonatorii volumului: Paul Cernovodeanu și Daniela Bușă, Editura Academiei Române, București, 2005.
439. C.A.R. [= C.A. Rosetti], poezia „Influența țigaretii asupra mea" (1847), publicată în *Calendar popular pentru anul 1848*, [Tipografia] „Rosetti & Winterhalder", an XI, București, 1848, pp. 101-102.
440. Gr. Grigoriu-Rigo, *Medicina poporului*, I, *Boalele oamenilor*, București, 1907, p. 10.
441. Titu Maiorescu, *Critice*, volum îngrijit și prezentat de Al. Hanță, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
442. *Smoking. Anthologie illustrée des plaisirs de fumer*, Recherche documentaire: Thomas Théry, Les Éditions Textuel, Paris, 1997.
443. Andrei Oișteanu, „Masacrul de la Iași în *Jurnalul* lui Mihail Sebastian", în revista *22*, nr. 852, 4-10 iulie 2006, pp. 5-6.
444. Andrei Oișteanu, „Marcel Iancu inedit", în revista *22*, nr. 1022, 6-12 octombrie 2009, p. 12.
445. Andrei Oișteanu, „Literatura erotică într-o epocă de tranziție (1774-1866)", în *Viața Românească*, anul 100, nr. 3-4, martie-aprilie 2005, pp. 8-16.
446. Jules Verne, *De la Pământ la Lună*, traducere de Aurora Gheorghiță, ediția a II-a, Ion Creangă, București, 1990, pp. 132-133, 155-157.
447. Ioan Petru Culianu, *Arta fugii* (povestiri), cu cinci desene ale autorului, prefață de Dan C. Mihăilescu, Polirom, Iași, 2002. Povestirile din această carte au fost scrise de Culianu în anii 1967-1972, în perioada studenției sale bucureștene.
448. Paul U. Unschuld, *Medicine in China. Historical Artefacts and Images*, Prestel Verlag, München, Londra, New York, 2000, p. 43.
449. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, traduit de l'italien par Reto Morgenthaler, Éditions Place des Victoires, Paris, 2002.

450. *Cioran și Securitatea*, ediție îngrijită de Stelian Tănase, Polirom, Iași, 2010, pp. 112, 207, 213, 232, 267.
451. Mircea Eliade, *În curte la Dionis*, cu un cuvânt înainte al autorului, ediție îngrijită și postfață de Eugen Simion, Cartea Românească, București, 1981.
452. Ion Vianu, „Cu sufletul la gură”, în *Lettre Internationale*, ediția română, București, vara 2009, p. 7.
453. Ioana Veronica Cioflâncă, *Modă și sociabilitate în veacul al XIX-lea*, catalogul expoziției deschise la Palatul Culturii din Iași, septembrie-octombrie 2004, Iași, 2004.
454. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, volum îngrijit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1977.
455. C. Conachi, *Scrieri alese*, volum îngrijit de Ecaterina și Alexandru Teodorescu, Editura pentru Literatură, București, 1963.
456. Paul Ștefănescu, *Scriitori în fața justiției*, Saeculum vizual, București, 2005, pp. 84-85.
457. Victor Ivanovici, *Repere în zigzag*, prefață de Matei Călinescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000; vezi studiul „«Protocoale» amoroase și modele lirice în Balcani (Orient și Occident, Luminism și Medievism)”, pp. 107-123.
458. *Memoriile Principelui Nicolae Suțu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871)*, ediție îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, pp. 170-171.
459. Dan Horia Mazilu, *Văduvele sau despre istorie la feminin*, Polirom, Iași, 2008, p. 321.
460. Adrian-Silvan Ionescu, *Moda românească (1790-1850). Între Stambul și Paris*, cu desenele autorului, Maiko, București, 2001.
461. David Strophlet Flattery, Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma” and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, vol. XXI, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1989.
462. Jorge Luis Borges în colaborare cu Margarita Guerrero, *Cartea ființelor imaginare*, traducere și note de Ileana Scipione, ilustrații de Felix Aftene, Polirom, Iași, 2006, p. 195.
463. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Dușmani și prieteni ai omului*, Academia Română, Librăriile Socec & Comp., București, 1916.
464. Leonid Dimov, *Texte*, prefață de Mircea Iorgulescu, Albatros, București, 1980, pp. 19, 29, 47, 96, 106, 162, 176, 179.
465. Sarane Alexandrian, „I Believe in a Surrealism of the Future”, in dialogue with Petre Răileanu, vezi Petre Răileanu, *The Romanian Avant-Garde*, *Plural*, The Romanian Cultural Foundation, Bucharest, nr. 3, 1999, p. 148.

466. Ioan Milcă, *Expresivitatea argoului*, Editura Universității „Al.I. Cuza", Iași, 2009.
467. Jacques Herold, *Maltraité de Peinture*, cu ilustrațiile autorului, traducere, studiu introductiv și note de Petre Răileanu, Editura Institutului pentru Cercetarea Avangardei Românești și Europene, București, 2001, p. 53.
468. Luiza Vasiliu, „Alice", în *Suplimentul de cultură*, nr. 264, Iași, 13-19 martie 2010, p. 16.
469. Ruxandra Cesereanu, *Oceanul Schizoidian*, Marineasa, Timișoara, 1998 (reeditat la Vinea, București, 2005). În SUA, volumul *Schizoid Ocean* a apărut la ESF Publishing House, Binghamton, NY, 1997.
470. Ruxandra Cesereanu, Andrei Codrescu, *Submarinul iertat*, prefață de Mircea Cărtărescu și șapte desene de Radu Chio, Brumar, Timișoara, 2007.
471. Ruxandra Cesereanu, „Delirionismul" a fost republicat recent în revista *Vatra*, Târgu-Mureș, nr. 2, 2010, pp. 60-61.
472. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediție îngrijită, prefață și note de Alexandru Talex, Minerva, București, 1982, pp. 53, 80, 82, 135, 319, 485.
473. Victor Brauner, *Desene din anii 1925-1962*, din colecția Muzeului de Artă Modernă din Saint-Étienne. Catalog al expoziției de la Muzeul Național de Artă al României, curator și studiu introductiv de Martine Dancer, București, 2001, p. 21.
474. Gheorghe Brătescu, Paul Cernovodeanu, *Biciul holerei pe pământ românesc. O calamitate a vremurilor moderne*, Editura Academiei Române, București, 2002, pp. 273 ș.u.
475. Ruxandra Cesereanu, *Panopticon. Political Torture in the 20th Century. A Study of Mentalities*, translated into English by Carmen Borbély, Institutul Cultural Român, București, 2006.
476. Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, Editura Științifică, București, 1964, p. 119.
477. Leopold von Sacher-Masoch, *Caiete*, Polirom, Iași, 1999, p. 39.
478. Gherasim Luca, *Inventatorul iubirii și alte scrieri*, ediție îngrijită, prefață și note de Ion Pop, Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
479. Andrei Pleșu, *Note, stări, zile (1968-2009)*, Humanitas, București, 2010, p. 83.
480. Emil Botta, *Trântorul*, prefață de Ov.S. Crohmălniceanu, Editura pentru Literatură, București, 1967, pp. 17-33.
481. Reid W. Kaplan, „The Sacred Mushroom in Scandinavia", în *Man*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londra, vol. 10, nr. 1, 1975, pp. 72-79.
482. Petru Popescu, *Revelație pe Amazon*, versiune în limba română de Radu Paraschivescu, Cartea Românească, București, 1993 (ediția

americană: *Amazon Beaming*, Viking Press, New York, 1991). Trimiterile sunt la ediția românească.

483. Cezar Petrescu, *Calea Victoriei*, prefață de Cosmin Ciotloș, Litera Internațional, București, 2009. Atât în prefața la cartea lui Cezar Petrescu, cât și în recenzia la prima ediție a cărții mele (484), criticului Cosmin Ciotloș i se pare că, în studiile mele privind narcoticele în cultura română, s-ar fi cuvenit să-i amintesc și pe toxicomanii din proza lui Cezar Petrescu. Îi urmez sugestia și îi mulțumesc.

484. Cosmin Ciotloș, „Iluziile literaturii române", în *România literară*, nr. 30, 13 august 2010, p. 7.

485. Cezar Petrescu, *Întunecare*, ed. A III-a, ediție îngrijită de Corneliu Popescu, vol. I, Porus, București, 1992.

486. Ethel Dunn, „Russian Use of *Amanita muscaria*: A Footnote to Wasson's *Soma*", *Current Anthropology*, The University of Chicago Press, vol. 14, nr. 4, octombrie 1973, pp. 488-492.

487. Mircea Cărtărescu, *Nimic. Poeme (1988-1992)*, Humanitas, București, 2010.

488. Adrian Marino, *Cultură și creație*, ediție îngrijită și prefață de Aurel Sasu, Eikon, Cluj-Napoca, 2010. Vezi mai ales pp. 142-150, articolul „Poezia stupefiantelor. Un documentar", publicat inițial în *Vremea*, nr. 734, 30 ianuarie 1944, p. 3.

489. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

490. Geo Șerban, „Dialog epistolar inedit între Paul Celan și Maria Banuș", în *Observator cultural*, nr. 525, 20-26 mai 2010, pp. 14-15.

491. Boyana Draganova, „«The Palace» of Balchik – one of Bulgaria's seven wonders", 19 iunie 2008; vezi: http://www.bulgaria-hotels.com/en/the_palace_of_balchik.html.

492. Mircea Eliade, *Proză fantastică*, vol. V, *La umbra unui crin*, ediție și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992.

493. Tudor Crețu, „Drog, istorie, imaginar", în *Orizont*, nr. 8, august 2010, pp. 13, 31.

494. Richard Rudgley, *Enciclopedia drogurilor. Substanțele psihoactive din preistorie până în zilele noastre*, Paralela 45, Pitești, 2008.

495. Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Nemira, București, 1997; ed. a II-a, Polirom, Iași, 2006.

496. Mihail Kogălniceanu, *Tainele inimei – scrieri alese*, Editura pentru Literatură, București, 1964.

497. Adriana Babeți, *Dandysmul. O istorie*, Polirom, Iași, 2004.

498. Norman Manea, „a dori și a fi dorit", în *Bucureștiul cultural*, nr. 98, 21 septembrie 2010, pp. 10-11, supliment al revistei *22*, nr. 39,

21-27 septembrie 2010. Este textul cuvântului introductiv (tradus în românește de Ioana Ieronim) la volumul *The Correspondence of Paul Celan & Ilana Shmueli*, în curs de apariție la The Sheep Meadow Press din New York.

499. Sesto Pals, *Omul ciudat*, ediție revizuită, prefață de Nicolae Țone, Paideia, București, 2003, p. 223.
500. Ion Pop, *Din avangardă spre ariergardă*, Vinea, București, 2010.
501. Hortensia Papadat-Bengescu, *Drumul ascuns*, prefață de Valeriu Râpeanu, Gramar, București, 1995, pp. 9-13, 41, 78, 110, 135, 170-173.
502. Virgil Cândea (coord.), *Un veac de aur în Moldova (1643-1743). Contribuții la studiul culturii și literaturii române vechi*, Întreprinderea Editorial-Poligrafică Știința & Editura Fundației Culturale Române, Chișinău – București, 1996.
503. Paul Cernat, *Contimporanul. Istoria unei reviste de avangardă*, Institutul Cultural Român, București, 2007, pp. 39-41.
504. Ioana Pârvulescu, „Alfabetul doctorului Voiculescu”, în *România literară*, nr. 31, 2006.
505. Vasile Voiculescu, *Toate leacurile la îndemână*, colecția „Cartea satului”, Fundația Culturală Regală „Principele Carol”, București, 1935.

506. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, stabilimentul pentru îngrijirea bolnavilor psihic și alienaților mintal era amenajat lângă localitatea Malamuc, din sudul județului Prahova, la Schitul Malamuci (zis și Balamuci). De aici provine cuvântul românesc *balamuc*. Abia din 1845 au fost transferați bolnavii la Mănăstirea Mărcuța, de lângă București.

507. Pentru tema „călătoriei” la avangardiștii români, vezi excelentul studiu „«Călătoriile» avangardei românești”, în vol. Ion Pop, *Din avangardă spre ariergardă*, Vinea, București, 2010, pp. 166-183. „Calul-putere” (*Horsepower*, *HP*) are și el un corespondent în avangarda românească: publicația *75 HP*, apărută într-un singur număr în octombrie 1924.

508. Stephan Roll, „Evoluări”, în *Integral*, nr. 3, 1925, p. 6; *apud* 500, pp. 174-175.
509. Allen Ginsberg, *Howl și alte poeme. Antologie 1947-1997*, traducere de Domnica Drumea și Petru Ilieșu, Polirom, Iași, 2010.
510. Mircea Cărtărescu, „«Tradus în n-șpe limbi» nu înseamnă încă nimic”, interviu realizat de Nicolae Prelipceanu, în *Viața Românească*, nr. 7-8, 2010, pp. 1-6, citatul la p. 3.
511. Daniel Cristea-Enache, „Mizerabiliștii”, în *Observator cultural*, nr. 265 (523), 6-12 mai 2010, p. 10.
512. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturei române*, vol. I-II, București, 1900.

513. Rodica Zafiu, „Dulcețuri”, în *România literară*, nr. 30, 13 august 2010, p. 15.
514. Gustave Flaubert, *Dicționar de idei primite de-a gata*, traducere, prefață și note de Irina Mavrodin, ART, București, 2007.
515. Mircea Anghelescu, *Textul și realitatea*, Eminescu, București, 1988.
516. Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Humanitas, București, 1994 [prima ediție a apărul la Editura Vremea în 1939].
517. Ștefan Vasilie Episcupescul, *Practica doctorului de casă, cunoștința apărării ș-a tămăduirii boalelor bărbătești, femeiești și copilărești. C-o prescurtare de hirurgie, de materia medică și veterinerie, pentru doctor și norod*, Tipografia Colegiului Sfântul Sava, București, 1846. Vezi și Constanța Vintilă-Ghițulescu, „Baia, butoiu' și putina”, în *Dilema veche*, nr. 334, 8-14 iulie 2010, p. 10.
518. Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, traducere, note și indici de Ioana Cândea-Marinescu, prefață de Virgil Cândea, Univers, București, 1987 [prima ediție în franceză: Librairie Plon, Paris, 1939].
519. *M. Blecher, mai puțin cunoscut. Corespondență și receptare critică*, ediție întocmită de Mădălina Lascu, prefață de Ion Pop, Hasefer, București, 2000.
520. Ion Pillat, *Scrisori (1898-1944)*, ediție îngrijită de Cornelia Pillat, Du Style, București, 1998.
521. Gellu Naum, *Zenobia*, Cartea Românească, București, 1985, pp. 144-146.
522. Vezi Andrei Pleșu, „Rezistența prin cultură”, în *Dilema veche*, nr. 348, 14-20 octombrie 2010.
523. Raluca Voinea, „Aruncă țigara: ești arestat!”, în *Apostrof*, nr. 9, septembrie 2010.
524. Mircea Cărtărescu, Traian T. Coșovei, Florin Iaru, Ion Stratan, *Aer cu diamante*, prefață de Nicolae Manolescu, copertă și ilustrații de Tudor Jebeleanu, Litera, București, 1982; ed. A II-a, Humanitas, București, 2010.
525. Ioana Veronica Cioflâncă, *Pasiuni, tabieturi și vicii în Iașul de altădată*, catalogul expoziției omonime deschise la Muzeul Unirii din Iași în perioada 23 mai – 3 august 2008, Pim, Iași, 2008.
526. Ștefan Lemny, *Cantemireștii. Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, prefață de Emmanuel Le Roy Ladurie, traducere de Magda Jeanrenaud, Polirom, Iași, 2010.
527. Dimitrie Cantemir, *Viața lui Constantin Cantemir zis cel Bătrân, domnul Moldovei*, volum editat de Dan Slușanschi și Ilieș Câmpeanu, Editura Academiei, București, 1996; Virgil Cândea, „La Vie du prince Dimitrie Cantemir écrite par son fils Antioh. Texte intégral d'après le manuscrit original de la Houghton Library”, în *Revue des études sud-est européennes*, București, 23, nr. 3, 1985, pp. 203-221.

528. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, prefață de Leonida Maniu, Minerva, București, 1981.
529. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Un secol intoxicat. Imaginarul opiaceelor în literatura britanică și franceză a secolului al XIX-lea*, prefață de Caius Dobrescu, postfață de Vasile Voia, Institutul European, Iași, 2010.
530. *Primul meu fum*, volum coordonat de Andra Matzal, ART, București, 2010.

531. Andrada Fătu-Tutoveanu a avut inspirația să analizeze modul diferit în care, de-a lungul timpului, mai mulți scriitori (Ion Pillat, Al. Philippide, Nina Cassian, Lazăr Iliescu, Al. Hodoș, Șerban Bascovici, C.D. Zeletin, Neculai Roșca) au tradus în românește două poeme baudelairiene cu subiecte narcotice: *Le Poison* (1857) și *Rêve parisien* (1861) (vezi 529, pp. 155-164).

532. Lucian Blaga, *Trilogia Cunoașterii (Eonul dogmatic, Cunoașterea luciferică, Censura transcendentă)*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943.
533. Lucian Năstasă, *„Suveranii" universităților românești. Mecanisme de selecție și promovare a elitei intelectuale*, vol. I. *Facultățile de Filosofie și Litere (1864-1948)*, Limes, Cluj-Napoca, 2007.
534. Lucian Năstasă, *Intimitatea amfiteatrelor. Ipostaze din viața privată a universitarilor „literari" (1864-1948)*, vol. II, Limes, Cluj-Napoca, 2010.
535. *Eromania*, Anthology by Adrian Solomon, „Plural. Culture & Civilization", The Romanian Cultural Institute, Bucharest, 26:2, 2005, p. 261.

536. Mulțumesc pentru ajutor doamnei Monica Pillat-Săulescu, nepoata poetului, doamnei Carmen Brăgaru, cercetătoare la *Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu"*, și domnului Alexandru Ghișa de la *Direcția Arhive Diplomatice* a Ministerului Afacerilor Externe.

537. Andrei Oișteanu, „Mircea Eliade and Ioan Petru Culianu on Narcotics and Religion", în *Archaeus. Studies in the History of Religions*, Institute for the History of Religions, Bucharest, vol. XIV, 2010, pp. 121-140.
538. Teohari Antonescu, *Jurnal (1893-1908)*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Lucian Năstasă, Limes, Cluj-Napoca, 2005, pp. 167-168.
539. Andrei Codrescu, „Omul procentaj", în *Dilema*, nr. 373, 7-13 aprilie 2000.
540. Cristian Teodorescu, „Cum și-o trăgeau în venă, pe nas sau pe sub nas românii de top ai culturii", în *Academia Cațavencu*, nr. 24, 16-22 iunie 2010, p. 22.
541. Allan Watts, „Psychedelics and Religious Experience", în *The California Law Review*, vol. 56, nr. 1, ianuarie 1968, pp. 74-85.

542. *Amor și sexualitate în Occident*, introducere de Georges Duby, traducere de Laurențiu Zoicaș, Artemis, București, 1994.
543. Mircea Demetriade, *Renegatul*, melopee în 3 acte, Editura Librăriei Leon Alcalay, București, 1893.
544. Ion Pillat, *Poezii (1906-1941)*, ediție definitivă îngrijită de autor, vol. I (1906-1918), Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944.
545. Dimitrie Bolintineanu, *Poesii, atât cunoscute cât și inedite*, vol. I (*Florile Bosforului*, *Legende istorice*, *Basme*), Tipografia lucrătorilor asociați, Bucuresci, 1865.
546. Ion Pillat și Perpessicius, *Antologia poeților de azi, cu 35 chipuri de Marcel Iancu*, Cartea Românească, București, vol. I (1925) și vol. II (1928).
547. Felix Aderca, *Mărturia unei generații*, cu măști de Marcel Iancu, Editura S. Ciornei, București, 1929.
548. G. Călinescu, *Enigma Otiliei*, Editura pentru Literatură, București, 1967, vol. II, pp. 12-13.
549. Glenn E. Torrey, *Armata revoluționara rusă și România. 1917*, traducere de Dana Constantin și Adrian Pandea, Editura Militară, București, 2005.
550. *Cartea lui Marco Polo sau Descoperirea lumii*, text integral, rescris în franceza modernă și comentat de A.T. Serstevens, în românește de Traian Filip și Gh. Edmond Gussi, Eminescu, București, 1972, pp. 34-35, 105-108.
551. Mircea Cărtărescu, „Aripa secretă", în *Evenimentul Zilei*, 31 decembrie 2010.
552. Mircea Eliade, *Eseuri: Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică, București, 1991. Prima ediție în engleză: *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, translated by Philip Mairet, Harper & Row Publishers, New York and Evanston, 1967.
553. Roger Dupouy, *Les Opiomanes*, Alcan, Paris, 1912.
554. Jules Ghelerter, *Les toxicomanies. Étude médico-sociale*, Librairie Louis Arnette, Paris, 1929. Îi mulțumesc dr. Octavian Buda, profesor la Catedra de Istorie a Medicinei de la Universitatea de Medicină și Farmacie „Carol Davila" din București, pentru că mi-a împrumutat această carte. Exemplarul consultat de mine conține dedicația autografă a autorului către „Maestrul Medicinei Legale și Domnului Profesor Dr. Mina Minovici". Autorul i-a dedicat cartea lui Mina Minovici, în ianuarie 1930, ca un „omagiu de respect și considerațiune".
555. Emmanuelle Retaillaud-Bajac, „Du haschichin au drogué: constances et mutations de la sociologie des usagers de stupéfiants (1916-1939)", în *Le Mouvement Social*, nr. 197/4, La Découverte, Paris, 2001.

556. Într-o recenzie la prima ediție a prezentei cărți, criticul Marius Chivu a avansat o interpretare interesantă la balada *Riga Crypto și lapona Enigel*. O redau *in extenso:* „Demonstrația lui Andrei Oișteanu este perfectă, dar această cheie de interpretare nu e dusă la ultimele consecințe. Îmi permit să schițez eu una. Cerând să fie cules fraged (adică în perioada când ciuperca este încă comestibilă), riga Crypto nu-i face șamaniței-lapone o propunere erotică, ci îi cere, de fapt, să rupă blestemul prin care el se transformă în otravă. Numai că, fiind în căutarea Soarelui (a halucinației), lapona nu are nici un interes, ea căutând exact veninul lui de la maturitate. Între cei doi nu e nepotrivire de regn, ci de țel. Căci nu despre ritualul unei nunți este vorba, întrucât coacerea lui riga Crypto nu este condiționată de dragostea nimănui, este inevitabilă. Șamanița-laponă îl refuză tocmai pentru că e crud, ea așteptându-l, de fapt, să se coacă, atunci când «sucul dulce înăcrește!/ ascunsa-i inimă plesnește,/ spre zece vii peceți de semn/ venin și roșu untdelemn/ mustesc din funduri de blestem». Însoțirea din finalul poemului a deja «nebunului rigă Crypto» cu «Laurul-Balaurul» și cu «măsălarița-mireasă» (alte plante psihotrope) sugerează nu atât resemnarea unei împreunări de același regn între ciupercile cu «inimile plesnite», ci, poate, întâlnirea lor în aceeași «puiacă» a șamaniței-lapone care le-a cules pe toate după ce s-au copt și s-au umplut fiecare cu otrava mult căutată". Vezi Marius Chivu, „Narcoltura română", în *Dilema veche*, nr. 330, 10-16 iunie 2010, p. 14.

557. Cristian Teodorescu, *Medgidia, orașul de apoi* (roman), Cartea Românească, București, 2009, p. 103.
558. Doina Păuleanu, *Balcicul în pictura românească*, ed. A II-a revizuită, ARC, București, 2007.
559. Ion Vianu, *Amor intellectualis. Romanul unei educații*, Polirom, Iași, 2010.
560. Mircea Cărtărescu, fragment din discursul rostit pe 12 iunie 2010, la BOOKFEST – Târgul de Carte de la București, la lansarea primei ediții a prezentei cărți.
561. Mircea Cărtărescu, *Frumoasele străine*, Humanitas, București, 2010.
562. Louis Lewin, *Phantastica: A Classic Survey on the Use and Abuse of Mind-Altering Plants*, Park Street Press, Rochester, Vermont, 1998.
563. B.F. Kalacev, „Narkotiki v armii", în *Soțiologhiceskie issledovania*, nr. 4, 1989, pp. 56-61.
564. Venedikt Erofeev, *Moscova-Petușki*, traducere de Emil Iordache, Cartier, Chișinău, 2004.
565. Petru Dumitriu, *Cronică de familie*, vol. II, ed. A III-a, postfețe de Nicolae Manolescu și Geo Șerban, Editura Fundației Culturale Române, București, 1993.

566. Andrei Pleșu, *Jurnalul de la Tescani*, Humanitas, București, 2003.
567. Florentin Popescu, *Detenția și sfârșitul lui V. Voiculescu*, Editura Vestala, București, 2000.
568. Matei Călinescu și Ion Vianu, *Amintiri în dialog. Memorii*, ed. a III-a, Polirom, Iași, 2005.
569. Valeriu Anania, *Memorii*, Polirom, Iași, 2009. Vezi și „Spovedania lui Bartolomeu Anania", în *Evenimentul Zilei*, 2 septembrie 2006.
570. Grigore Cugler, *Vi-l prezint pe Țeavă*, ilustrații: Apunake, Editura Limite, Madrid, 1975.
571. George Bacovia, *Plumb*, prefață de Nicolae Manolescu, Editura pentru Literatură, București, 1965.
572. Filippo Tommaso Marinetti, *Manifestele futurismului*, traducere, introducere și note de Emilia David Drogoreanu, cuvânt înainte de Ion Pop, ART, București, 2009.
573. Poetul Gellu Naum îi numește „Intoxicatori" pe „agenții educației dirijate", care produc „cretinizarea indusă prin școală [...] sau prin alte canale de domesticire colectivă". „Instinctul de turmă (cu atât mai periculos în plan cultural!)" este dizolvat de poezie și de „tot ce e poetic" (214, p. 224).
574. Paul Cernat, „Dimensiunea narcotică a culturii române", în *Bucureștiul cultural*, nr. 97, 14 septembrie 2010, p. 3, supliment cultural al revistei *22*, nr. 38, 14-20 septembrie 2010.
575. Andrei Codrescu, *Era azi* (poeme), traduceri de Carmen Firan și Ioana Ieronim, ediție îngrijită de Ioana Ieronim, Editura Institutului Cultural Român, București, 2005, p. 105.
576. Ioan Petru Culianu, „The Sun and the Moon", în *International Journal of Rumanian Studies*, ed. Sorin Alexandrescu, vol. 3, nr. 1-2, Amsterdam, 1981-1983, pp. 83-97; Ion Taloș, *Cununia fraților și nunta Soarelui. Incestul zădărnicit în folclorul românesc și universal*, Editura Enciclopedică, București, 2004.
577. Ilarie Voronca, *Poeme alese*, antologie, traduceri și prefață de Sașa Pană, vol. I, Minerva, București, 1972.
578. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan* și *Ultimele povestiri* (scrise în colaborare cu H.S. Wiesner), ed. A II-a, traduceri de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu și Dan Petrescu, postfață de Paul Cernat, Polirom, Iași, 2002, pp. 15-34.
579. Un *alter ego* al lui Sigmund Freud (numit „dr. Sigmund Froïde") apare într-un recent roman semnat de Umberto Eco. Prin anii 1885-1886, aflându-se la Paris ca discipol al celebrului neurolog Jean-Martin Charcot, personajul dr. Froïde elogiază efectele psihiatrice ale cocainei, pe care și-o administrează pentru a-și trata melancolia. Vezi Umberto Eco, *Cimitirul din Praga*, traducere de Ștefania Mincu, Polirom, Iași, 2010, pp. 43-50.

580. Terence McKenna, *Food of the Gods. The Search for the Original Tree of Knowledge. A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, Bantam Books, New York, 1992.
581. Michael Carmichael, „Wonderland Revisited”, *The London Miscellany*, nr. 20, London & Calcutta, 1996, pp. 19-28.
582. Frieder Schuller, „Paul Celan (1910-1970), «Adevăr vorbește, cine umbre vorbește»”, în *Viața Românească*, nr. 1-2, 2011, p. 77.
583. Victor Eftimiu, *Negustătorul de idei*, nuvele și povestiri, Cartea Românească, București, 1971. Îi mulțumesc colegului Mirel Bănică pentru semnalarea acestei cărți.
584. Andrei Oișteanu, „*In memoriam Victor Brauner*. Oracole oculare”, în revista *22*, nr. 19, 17 mai 1991, p. 12.
585. Mircea Cărtărescu, *ZEN. Jurnal (2004-2010)*, Humanitas, București, 2011.
586. Mircea Cărtărescu, *Ochiul căprui al dragostei noastre*, Humanitas, București, 2012.
587. Dr. Pompei P. Samarian, *O veche monografie sanitară a Munteniei de dr. Constantin Caracaș (1800-1828)*, București, 1937.
588. Andrei Oișteanu, „*Ius primae noctis*. Privilegiile sexuale ale boierilor asupra roabelor țigănci (I+II)”, în revista *22*, nr. 47, 20 noiembrie 2012, pp. 10-11; nr. 48, 27 noiembrie 2012, pp. 12-13.
589. N.D. Cocea, *Vinul de viață lungă*, Cultura Națională, București, 1931, pp. 107-109, 129, 140.
590. Ion Vianu, „Alcoolul este complicele regimurilor comuniste”, interviu publicat în *Adevărul*, 20 iulie 2010.
591. Vladimir Tismăneanu, *Despre comunism. Destinul unei religii politice*, Humanitas, București, 2011.
592. Carol Iancu, „Ilarie Voronca: 12 scrisori inedite către Saul Axelrud”, în *Apostrof*, Cluj-Napoca, nr. 6 (253), 2011.
593. Paul Cernat, „LSD poetic optzecist”, în revista *22*, nr. 1112, 28 iunie 2011.
594. Andrei Oișteanu, „Avangardiștii și «erotizarea proletariatului»”, în revista *22*, nr. 27, 9-15 iulie 2013, p. 13; și *Idem*, „Avangardiștii și «erotizarea proletariatului»”, în *Caietele avangardei*, Muzeul Național al Literaturii Române, București, anul I, nr. 2, 2013, pp. 56-62.
595. *O mie de ani de singurătate. Rromii în proza românească*, selecție, note și postfață de Vasile Ionescu, Aven Amentza, București, 2000.
596. Vasile Voiculescu, *Capul de zimbru* (povestiri), vol. I, ediție îngrijită de Victor Iova, Cartea Românească, București, 1982.
597. Vasile Voiculescu, *Iubire magică* (povestiri). *Zahei orbul* (roman), vol. II, ediție îngrijită de Victor Iova, Cartea Românească, București, 1982.
598. Mihail Sebastian, *De două mii de ani...*, cu o prefață de Nae Ionescu; *Cum am devenit huligan*, Humanitas, București, 1990.

599. Daniel Vighi, „Prin iarmarocul de mărfuri rusești”, în *Observator cultural*, nr. 589, 25 august 2011.
600. Mircea Martin, *Introducere în opera lui B. Fundoianu*, Minerva, București, 1984, p. 40.
601. Dr. Heinrich von Wlislocki, *Despre poporul nomad al romilor. Imagini din viața romilor din Transilvania*, traducere de Octavian Rogojanu, prefață de Delia Grigore și Vasile Ionescu, Atlas, București, 2000.
602. Nicolae Filimon, *Escursiuni în Germania Meridională. Nuvele*, postfață și bibliografie de Paul Cornea, Minerva, București, 1984.
603. Stefan Zweig, *Amoc. Obsedatul*, traducere de Eugen Relgis, RAO, București, 2011.
604. Gib I. Mihăescu, *Rusoaica. Bordeiul pe Nistru al locotenentului Ragaiac*, prefață de Cezar Petrescu, posfață de Marian Papahagi, Echinox, Cluj, 1990, p. 134.
605. Alexandru Paleologu, *Bunul-simț ca paradox*, ediția a II-a (remaniată de ator), Vitruviu, București, 1997.
606. Marius Chivu, *Trei săptămâni în Himalaya*, cu fotografiile autorului, Humanitas, București, 2012, pp. 164 ș.u., 177, 196 ș.u., 261.
607. Interesant este faptul că și Mircea Eliade a folosit o simbolistică asemănătoare în nuvela *Pe strada Mântuleasa* (1963). Abdul, un „pui de tătar” din Techirghiol, posedă o tehnică magică de a „prinde muște” – un simptom al puterilor sale inițiatice. El îl învață pe Iozi, fiul rabinului, cum să treacă în „tărâmul de dincolo” (451, pp. 219-222).
608. Maria Cantacuzino-Enescu, *Umbre și lumini. Amintirile unei prințese moldave*, ediția a II-a, revăzută, traducere de Elena Bulai, ediție îngrijită de C.Th. Ciobanu, Aristarc, Onești, 2005.
609. Roger Caillois, *Eseuri despre imaginație*, traducere de Viorel Grecu, prefață de Paul Cornea, Univers, București, 1975.
610. Emil Brumaru, *Rezervația de îngeri*, Humanitas, București, 2013.
611. Ianache Văcărescu, *Istoria othomanicească*, ediție critică de Gabriel Ștrempel, Biblioteca Bucureștilor, București, 2001.
612. Petre Răileanu, *Gherasim Luca*, Oxus, Paris, 2004.
613. Protagonistul romanului *Les Jours et Les Nuits, roman d'un déserteur*, publicat de Alfred Jarry în 1897, este dependent de canabis.
614. André J. Fabre, *Haschich, chanvre et cannabis: l'éternel retour*, l'Harmattan, Paris, 2011.
615. Ivan Evseev, *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste și ceremonii de nuntă*, Facla, Timișoara, 1987.
616. Amos Oz, *Cum să lecuiești un fanatic*, traducere de Dana-Ligia Ilin, Humanitas, București, 2011.
617. Giovanni Casadio, „Physics and Metaphysics of Sex in Mircea Eliade”, în *International Journal on Humanistic Ideology*, Cluj University Press, vol. 4, nr. 2, Autumn-Winter 2011, pp. 113-124.

618. Marta Petreu, „o scrisoare a lui Băncilă către Blaga”, în *Apostrof*, Cluj-Napoca, nr. 3 (274), martie 2013, p. 20.
619. Eugen Ciurtin, „Andrei Oișteanu, *Narcotics in Romanian Culture*”, Review on Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură* (Polirom, Iași, 2011), *Archaeus. Studies in the History of Religions*, vol. XV, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, 2011, pp. 507-509, citate la pp. 508-509, n. 1.
620. Prof. dr. G. Marinescu, „Fakirism”, în *Revista universitară*, I, nr. 4-5, 1926, pp. 109-112.
621. Liviu Bordaș, „Călătoriile adolescentului miop prin țara brahmanilor și fachirilor (II)”, în *Viața Românească*, nr. 11-12, 2011, pp. 59-69; vezi pp. 64-67.
622. Bianca Burța-Cernat, *Fotografie de grup cu scriitoare uitate. Proza feminină interbelică*, Cartea Românească, București, 2011.
623. Tudor Crețu, „Opiaceele Henriettei Yvonne Stahl”, în *Dilemateca*, nr. 80, ianuarie 2013, pp. 8-12.
624. Ovidiu, *Arta iubirii*, traducere și note de Maria-Valeria Petrescu, prefață și tabel cronologic de Grigore Tănăsescu, Minerva, București, 1977.
625. Radu Rosetti, *Din copilărie. Amintiri*, Humanitas, București, 2012.
626. Eugen Barbu, *Groapa*, ediția a IV-a, Editura pentru Literatură, București, 1968.
627. Cristina Lica, „Organizația Mondială a Sănătății a inclus dragostea în registrul maladiilor, fiind considerată o tulburare mintală”, în *Evenimentul Zilei*, 11 decembrie 2011.
628. Giovanni Boccaccio, *Decameronul*, vol. I-II, ESPLA, București, 1957.
629. Nicolae Iorga, *Istoria românilor în chipuri și icoane*, cu o introducere de Andrei Pippidi, Humanitas, București, 2012.
630. *Mărturii despre Eminescu. Povestea unei vieți spusă de contemporani*, selecție, note, cronologie și prefață de Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2013.
631. Ion Minulescu, *Opere*, vol. III, Minerva, București, 1978, p. 380.
632. Mihai Eminescu, *Geniu pustiu. Aur, mărire și amor*, prefață de Al. Piru, Gramar, București, 1993.
633. Emil Nicolae, *Victor Brauner și însoțitorii. Incursiuni în avangardă*, Hasefer, București, 2013.
634. Eugen Simion, *Dimineața poeților. Eseu despre începuturile poeziei românești*, Cartea Românească, București, 1980, p. 302.
635. Mihai Zamfir, „Părintele (re)găsit al poeziei românești: Costache Conachi”, în *România literară*, nr. 36, 9 septembrie 2011, pp. 12-13.
636. E.M. Cioran, *Eseuri*, antologie, traducere și cuvânt înainte de Modest Morariu, Cartea Românească, București, 1988.
637. Sidney Geist, *Brâncuși. Un studiu asupra sculpturii*, traducere de Andrei Brezianu, Meridiane, București, 1973, p. 28.

638. „Ce defecte/vicii incorigibile aveți?”, anchetă realizată de Marius Chivu, în *Dilemateca*, nr. 80, ianuarie 2013.
639. Jean Lhermitte, *Les hallucinations. Clinique et pathologie*, Doin, Paris, 1952.
640. Jean Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, Bloud et Gay, Paris, 1952; *Idem*, *Vrais et faux posédés*, Fayard, Paris, 1956.
641. Octavian Buda, „Călătoria mescalinică a doctorului Pamfil. 1940: un autoexperiment inedit în psihiatria românească”, în *Viața medicală*, nr. 6, 8 februarie 2013, p. 11; *Idem*, „Secretul doctorului Pamfil. O inițiere românească în ritualul mescalinei”, în *Observator cultural*, nr. 429 (687), 22-28 august 2013, pp. 19-21.
642. Sorin Toma, „Poezia putrefacției sau putrefacția poeziei. Răsfoind volumele lui T. Arghezi”, articol publicat în patru episoade în *Scânteia* din 5, 7, 9 și 10 ianuarie 1948.
643. Nicolae G. Chernbach, „Un caz tipic de manie furioasă hysterică tratată prin metoda lui [John] Conally”, în *Gazeta Medico-Chirurgicală a Spitalelor*, nr. 1 (15), 1870, pp. 238-240.
644. Octavian Buda, „The Face of Madness in Romania: The Origin of Psychiatric photography in Eastern Europe”, *History of Psychiatry*, volume 21, Issue 3, number 83, September 2010, pp. 278-293, 284.
645. „O scrisoare [a lui Gellu Naum] către Sebastian Reichmann”, *Athanor. Caietele Fundației „Gellu Naum”*, București, nr. 3, 2013.
646. Roxana Sorescu, „Ce mânca și ce bea la Berlin «nepotul unui grec bucătar»”, în *Observator cultural*, nr. 373 (631), 5-11 iulie 2012, p. 18.
647. Lucia Berban, *Mitologia cuvintelor*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2003.
648. Nicolae Velea, *Întâlnire târzie*, Jurnalul Național, București, 2012, pp. 148-149.
649. Julius Evola, *Metafizica sexului*, cu un eseu introductiv de Fausto Antonini, traducere de Sorin Mărculescu, ediția a III-a, Humanitas, București, 2006.
650. Platon, *Opere*, vol. IV (*Pohaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 439-440, 470.
651. Dumitru Lavric, „De la «ultimul fanariot» la «ultimul Caragiale»”, în *Hyperion*, an 29, nr. 10-12, 2011, pp. 174-183.
652. Benjamin Fondane, *Rimbaud vântură-lume și experiența poetică* (fragmente), traducere de Mihai Șora și Luiza Palanciuc, *Viața Românească*, nr. 8-9, 2008, p. 19.
653. Vezi http://www.hotnews.ro/stiri-esential-11262800-video-cum-reactionat-parte-dintre-protestatari-aparitia-unui-banner-legalizati-marijuana.htm.
654. Angelo Mitchievici, *Decadență și decadentism în contextul modernității românești și europene (sfârșitul secolului al XIX-lea, prima jumătate a secolului XX)*, Curtea Veche, București, 2011.

655. Nu voi deschide aici marele dosar al consumului de absint în vestul Europei. Abuzul de absint, practicat în *Belle Époque* de foarte mulți pictori și scriitori celebri, mai ales francezi sau stabiliți în Franța, le-a influențat tablourile, poemele și nuvelele. Nu există un corespondent românesc al acestui fenomen. Câteva ecouri pot fi însă decelate. De pildă, într-un roman (*Sybaris*, 1902) publicat de un scriitor sămănătorist minor, Ioan Adam (1875-1911), cu studii universitare făcute la Paris și Bruxelles. Cafeneaua autohtonă devine la Ion Adam „un paradis artificial sofisticat și estetizat, după modelul tavernei franceze”, cum observă cu îndreptățire Angelo Mitchievici. „În atmosfera încărcată cu nori de tutun a cafenelei – scrie Ion Adam –, absintul stimulează fantezia, aci se destinde nervul bolnav și obosit de luxul și perversitatea orașelor mari, simțind nevoia senzațiilor intense și rafinate” (654, p. 451).

656. Funcțiile afrodiziace ale opiumului apar și în proza românească de raftul doi-trei. Într-un roman al lui I.I. Stoican (*Eva*, 1920), de pildă, femeia fatală prezidează orgii narcotico-sexuale: „Nervii îmbibați cu șampanie și cu excitante [opiacee] s-au transformat în sârme de foc ce-aleargă și aprind corpul întreg, frământat de durerile plăcerii ce nu mai ia sfârșit” (654, pp. 474, 471).

657. Răzvan Voncu, *O istorie literară a vinului în România*, Curtea Veche, București, 2013.

658. Vezi numărul tematic dedicat lui Emil Cioran (*Cioran: Désespoir, mode d’emploi*) din *Le Magazine Littéraire*, Paris, nr. 508, mai 2011.

659. Valery Oisteanu, „André Masson. The Mythology of Desire: Masterworks from 1925 to 1945”, *The Brooklyn Rail*, New York, 4th of June 2012.

660. Theodor Enescu, *Scrieri despre artă. Artă și context cultural în România primelor trei decenii ale secolului XX*, ediție îngrijită de Ioana Vlasiu, Meridiane, București, 2003, cap. „Alexandru Bogdan-Pitești”, pp. 29-72.

661. Ioan Petru Culianu, *Iter in silvis*, vol. 1, *Eseuri despre gnoză și alte studii*, traduceri de Dan Petrescu, Corina Popescu și Hans Neumann, introducere de Eduard Iricinschi, Polirom, Iași, 2012.

662. Mircea Eliade, *Amintiri*, Destin, Madrid, 1966.

663. „Pentru un scriitor – sau orice artist – o întrebare importantă e: cât mă ajută alcoolul și cât mă ajută canabisul în arta mea? Sincer, mi-e greu să-mi dau seama, nu cred că e atât de simplu de departajat, dar puteți compara texele scrise în perioadele de beție și cele scrise pe iarbă (în poezie, tot ce am scris până la *Pavor nocturn* e pe alcool, *Pavor nocturn* e rezultatul canabisului și cumva al LSD-ului; în proză, *Urbancolia* e pe alcool, *Nevoi speciale* pe hașiș)”. Dan Sociu, „Alcool versus iarbă (I)”, pe site-ul *Think Outside the Box*, 11 aprilie 2012, vezi http://totb.ro/alcool-versus-iarba-i/. Costi Rogozanu i-a răspuns polemic pe un alt site (664).

664. Costi Rogozanu, „Alcool versus iarbă”, pe site-ul *VoxPublica*, 16 aprilie 2012, vezi http://voxpublica.realitatea.net/politica-societate/alcool-versus-iarba-77305.html.

665. Specialiștii psihologi vorbesc despre o hipersensibilitate a senzațiilor și percepțiilor datorată stupefiantelor administrate, despre „hiperestezia auzului [a văzului etc.], ca efect narcotic”, care s-ar explica prin faptul că, sub influența substanțelor psihotrope, nu mai auzim cu urechea și nu mai vedem cu ochiul, ci direct cu creierul (666). Vezi, de pildă, poemul *Acidul lisergic* (LSD – „un monstru cu milioane de ochi”) scris de beatnicul Allen Ginsberg în 1959 (509, pp. 160-165).

666. Tudor Crețu, „Fire de «iarbă» și «praf». Allen Ginsberg, poeme-narcoză”, în *Dilemateca*, an VIII, nr. 84, mai 2013, pp. 7-9.

667. Când beatnicul Allen Ginsberg (poemul *Gaz ilariant*, 1958) este anesteziat de dentist cu gaz ilariant și novocaină (= noua cocaină), el resimte o stare similară: „Doctorul a consimțit să experimenteze novocaină,/ mai întâi a început să îmi dispară gura – ca Pisica Cheshire” (509, p. 108).

668. ***, *Corneliu Michăilescu. Călătorie prin imposibilul cotidian*, texte de Ruxandra Dreptu, ediție bilingvă, română și engleză, Institutul Cultural Român, București, 2013.

669. Adina Brănciulescu, „«Elixirul» Anei Aslan. Gerovitalul la cincizeci de ani. O poveste despre cum a îmbătrânit medicamentul contra îmbătrânirii”, în *National Geographic-România*, iunie 2010.

670. Caterina Preda, „Bolivia sub Evo Morales: populism, folclor și coca”, în revista *22*, nr. 1223, 27 august – 2 septembrie 2013.

671. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, ediția a III-a, cuvânt înainte de Sanda Golopenția, Paideia, București, 2002. Cercetările de teren au avut loc la sfârșitul anilor ’30, iar prima ediție a fost publicată în 1940.

672. Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise românești (secolele XVII-XIX)*, Editura Academiei Române, București, 2010.

673. George Panu, *Amintiri de la Junimea din Iași*, ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Z. Ornea, Polirom, Iași, 2013.

674. Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, text stabilit și cuvânt înainte de Petre Florea, Saeculum I.O., București, 1998.

675. Michel Foucault, *Istoria sexualității*, traducere de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Editura de Vest, Timișoara, 1995.

676. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, prefață de Leonida Maniu, Minerva, București, 1981.

677. Andrei Oișteanu, „*Ius primae noctis*. Privilegiile sexuale ale boierilor asupra roabelor țigănci (I+II)”, în revista *22*, nr. 47, 20 noiembrie 2012, pp. 10-11; nr. 48, 27 noiembrie 2012, pp. 12-13.

678. Aldous Huxley, *Porțile percepției. Raiul și iadul*, traducere de Mihai Moroiu, Polirom, Iași, 2012.
679. Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, Fundația Culturală Română, București, 1994.
680. Moshe Idel, *Mircea Eliade. De la magie la mit*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Polirom, Iași, 2014.
681. Pe la sfârșitul secolului I e.n., medicul grec Rufus din Efes recomanda și el băi fierbinți și frecții după producerea actului sexual (675, p. 395).
682. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. V, *Medicină și farmacologie*, ediție îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2004, pp. 39, 236.
683. Emil Brumaru, *Opere*, vol. I, *Julien Ospitalierul*, prefață de Alex. Ștefănescu, desene de Emil Brumaru, Polirom, Iași, 2009.
684. Silvia Waisse, „East Meets West: Johann M. Honigberger and Medical Pluralism through the Eyes of a 19th Century Transylvanian Saxon in India”, în vol. *Medical Pluralism and Homoeopathy in India and Germany (1810-2010)*, Edited by Martin Dinges, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2014, pp. 31-52.
685. Traian Topliceanu, „Raport asupra folklorului cules la Belinț”, în vol. *Anchetă monografică în comuna Belinț*, Institutul Social Banat-Crișana, Timișoara, 1938, p. 203.
686. Lucian Boia, *Balcic. Micul paradis al României Mari*, Humanitas, București, 2014.
687. Mircea Mihăieș, „Clondirul și călimara”, în *România literară*, nr. 8, 21 februarie 2014, p. 5.
688. Daniel Berounský, „Demonic tobacco in Tibet”, *Mongolo-Tibetica Pragensia*, Praga, vol. 2, 2013, pp. 7-34.
689. Aldous Huxley, *Minunata lume nouă*, ediția a III-a, traducere și note de Suzana și Andrei Bantaș, Polirom, Iași, 2011.
690. *Nae Ionescu și discipolii săi în arhiva Securității*, vol. 2, *Mircea Eliade*, volum editat de Dora Mezdrea, Mica Valahie, București, 2008, pp. 82-83.
691. Radu Rosetti, *Părintele Zosim și alte povestiri*, ediție îngrijită de Radu Gârmacea, Humanitas, București, 2014.

Addenda

Botanica poporană română

Simeon Florea Marian

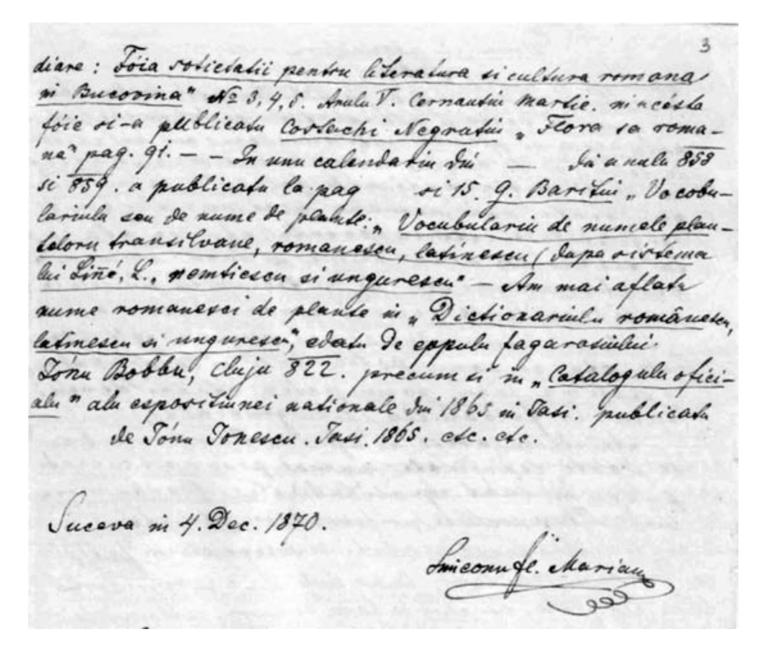
În 1988, apărea în *Revista de istorie și teorie literară* (nr. 3-4) capitolul „Mătrăguna” din tratatul *Botanica poporană română* al folcloristului și etnografului Simeon Florea Marian, lucrare păstrată în manuscris în fondul documentar al casei memoriale „Simeon Florea Marian” din Suceava. Brândușa Steiciuc, pe atunci custodele casei memoriale, a editat acest text inedit pentru *RITL*, rubrica *Mythos & Logos*, pe care o coordonam în anii ’80. Din capitolul „Mătrăguna” au fost lăsate deoparte fragmentele edite, respectiv paginile care constituiseră articolul lui Simeon Florea Marian „Mătrăguna și dragostea la români” (*Albina Carpaților*, 1880, pp. 119-121), precum și un pasaj final, care reproducea un articol al lui Simeon Mangiuca (din *Familia*, an X, 1874, nr. 43-49, pp. 511 *sq.*); locurile de unde au fost eliminate pasaje sunt marcate cu croșete în text (vezi *supra*, pp. 15 ș.u.).

*Mătrăguna (*Atropa belladonna L.*)*

Una dintre plantele care joacă rolul cel mai mare și mai însemnat în farmecele și vrăjile românilor de pretutindene este *Mătrăguna*, numită almintrelea, și mai ales în Transilvania, încă și *Cireașa-lupului*, *Doamna-codrului*, *Doamna-bună*, *Doamnă-mare*, *Floarea-codrului*, *Iarba-codrului*, *Împărătească*, *Împărăteasa-buruenelor*, *Mătrăgiune*, *Mătrăgună-Doamnă-bună*, *Mătrăgună-Doamnă-mare*, *Mătrăgună-iarbă-bună* și *Nădrăgulă*[1]. [...]

O samă de romånce din *Bucovina* spun că *Mătrăguna* ar fi de două feluri și anume: una numită *Mătrăgună-neagră*, care crește mai ales prin pădurile umbroase de la munte, și alta, numită *Mătrăguna-albă*, care se face unde e locul cel mai curat și unde arde soarele mai tare, precum sunt bunăoară *opcinile*, unde e ars

locul atât de foc cât și de soare și prin aceasta s-a curățit de toate spurcăciunile.



3

diare: „Foia societatii pentru literatura si cultura romana
si Bucovina" № 3, 4, 5. Anulu V. Cernautii martie. In acésta
fóie si-a publicatu Cotlechi Negrutiu „Flora sa roma-
na" pag. 91. — — In unu calendariu din — Din anulu 858
si 859. a publicatu la pag si 15. G. Baritiu „Vocabu-
lariulu sau de nume de plante: „Vocabulariu de numele plan-
teloru transilvane, romanescu, latinescu (dupa sistema
lui Linné, L., nemtiescu si unguresceu" — Am mai aflatu
nume romanesci de plante in „Dictionariulu romanescu,
latinescu si unguresc", edatu de eppulu fagarasiului
Ionu Bobbu, Clusiu 822. precum si in „Catalogulu oficia-
lu" alu espositiunei nationale din 1865 in Iasi. publicatu
de Ionu Ionescu. Iasi 1865. etc. etc.

Suceava in 4. Dec. 1870.

Simeonu Fl. Marianu

87. Pagina finală a prefeței lui Simeon Florea Marian
la *Botanica poporană română.* Manuscris, Suceava, 1870

Deci feciorul sau bărbatul ce voește să fie mai ales și mai destins între alți oameni, să ajungă la o stare mai înaltă și mai însemnată, să fie iubit și cinstit de toți, ia vin, dulceț sau zahăr, pâne și sare, și-ntr-o zi de frupt, niciodată în una de sec, până a nu răsări soarele, se duce unde ști că se află *Mătrăgună-albă* și, cum ajunge la dânsa, o unge cu dulceț, o stropește cu vin, o îmbracă cu cămeșa sa și apoi, luând o crenguță rămuroasă de *Fag* cu frunză cu tot și dând rămurelelor dintr-însa numele acelora înaintea cărora voește să fie mai preferat, sau înaintea cărora voește să fie iubit, o înconjură cu crenguța aceasta de trei ori, după aceea prinde a o săpa zicând: *Mătrăgună,/ Doamnă bună!/ Eu te sorocesc/ Cu pâne și cu sare,/ Cu dulceț și vin,/ Și cu ce-i mai bun în lume,/ Iar tu să mă face/ Mai puternic/ Și mai vrednic,/ Mai frumos/ Și mai voios/ De cum sunt acuma/ Înaintea tuturora!*

După ce a săpat-o și a pus în locul ei pânea și sarea, o ia cum a săpat-o, adică cu pământ și cu cămeșă cu tot, și așa, punând-o pe cap, se întoarce cu dânsa acasă.

Pe drum însă, când se-ntoarce spre casă, trebue să se ferească ca să nu-l vadă nime.

După ce a adus-o acasă o pună într-o oală nouă în apă ne-nceputӑ și apoi, după ce o scaldă pe dânsa, se scaldă și cel ce-a adus-o. Iar după ce se scaldă o pune undeva sus, deasupra icoanelor sau pe *drăgariu*[2].

Dacă însă cel ce voește să fie mai ales dintre alți oameni nu se poate duce singur ca s-o aducă, se poate duce și altul în locul lui. Acela însă trebue să iee cămeșa aceluia, pentru care voește s-o aducă și cu aceasta să îmbrace *Mătrăguna.*

Mătrăguna aceasta se poate soroci și mai pe lung timp, adică după cum voește omul, dară mai bine e să se sorocească pe cât trăește omul[3]. [...]

Fiecare fată, care dorește și voește să fie norocită, trebue să aibă în grădina părinților săi măcar un corciu de *Mătrăgună.*

Nu fie cine însă poate să sape și să aducă planta aceasta acasă, fără numai o femee *iertată*, o femee *părăsită*, căci almintrelea tot lucrul și toată osteneala e în zădar.

Bătrâna, adică femeea iertată, care se prinde că va aduce *Mătrăguna*, pentru cutare fată, se scoală des-dimineață până a nu răsări soarele, se duce în pădure, unde știe că se află *Mătrăguna* și, dacă voește s-o iee *pe joc*, atunci se duce cu un șip de rachiu sau cu un singeap de zahăr, iar dacă voește s-o iee *pe cinste și noroc*, atunci se duce cu un șip de vin, cu un colac și cu miere.

Dacă voește, poate și fata să meargă cu dânsa. Ajungând la starea locului zice atât baba cât și fata:

– Bună dimineața, cucoană *Mătrăgună*!

Apoi, începând a juca împrejurul ei, continuă mai departe zicând: *Să mă cinstești/ Cu joc/ Și cu noroc,/ Că și eu te voi cinsti/ Cu miere și cu joc,/ Cu vin vechi și noroc,/ Cu sare și cu pâne/ Și cu cuvinte bune!*

După rostirea acestor cuvinte, baba unge *Mătrăguna* cu miere și apoi, stropind-o cu vin, prinde a o săpa, iară fata joacă mai departe înprejurul ei. Sfârșind-o de săpat, și punând la locul ei pânea și sarea se întorc cu dânsa acasă și o răsădesc în grădina fetei.

Și acuma, după ce au răsădit-o, când merge fata la joc sau și în alt loc, ia lapte dulce și zahăr, iar dacă nu-i lapte, atunci ia apă curată, ne-nceputã cu zahăr și udă bobițele și frunzele *Mătrăgunei* ținând în același timp mâna dedesupt ca să nu curgă jos. După aceea se spală cu laptele sau cu apa aceasta pe obraz și se duce mai departe, în credința că, făcând-o aceasta, ori unde va merge va fi iubită de toți.

E totodată de-nsemnat că *Mătrăguna* care are a se presădi, se sapă și se aduce acasă începând de la Paști și până la *St. George* sau până la *Duminica mare*, mai târziu nu[4]. [...]

Cum că multe fete o samănă prin grădinile lor cu scop ca să fie iubite și mai alese decât altele, ba cum că unele o păstrează în oale chiar și peste iarnă se poate vedea și din următoarele versuri: *Mătrăgună de sub pat/ Toată iarna te-am udat/ Și tu nu m-ai măritat./ Firea-i foae blăstămată/ Să nu-nverzești niciodată/ Că nu m-ai făcut nevastă!*[5]

Românii sau mai bine zis româncele din *Moldova*, jud. Suceava, cred și zic că, dacă vrei să ai belșug bun și pețitori buni și cuprinși să tragă la casa ta, să te duci într-o zi de sărbătoare mare în pădure, pe când încă nu s-a scuturat roua, și dacă găsești *Mătrăgună*, s-o aduci acasă, s-o pui în pod sau în streșina căsii, și-ți va merge bine[6].

În com. Tancu din jud. Vaslui fetele mari și nevestele tinere întrebuințează *Mătrăgună* spre a face cu dânsa de dragoste, ca și cele din *Bucovina*. Și ori de câte ori se apropie de această burueană, umblă totdeauna curat îmbrăcate, vorbesc cu respect de dânsa și se feresc de a rosti cuvinte necuviincioase la adresa ei, considerând-o ca o iarbă sfântă.

Pentru acest scop, *Mătrăguna* se procură în următoriul mod:

În luna April și Mai, înainte de *Rusalii*, căci după această dată pierzând tot ce are bun în sine, ea rămâne fără putere de leac, se culege de către o femee schimbată în cămeșă curată și așa, ca să n-o vadă nime, această femee, fără a vorbi sapă burueana, iară în locul ei pune pâne sau mămăligă, miere ori zahăr, și săltând zice: *Eu îți dau miere, pâne și sare,/ Tu să-mi dai leacul Sfinției tale!*

Dacă culegătoarea trece peste un părău, aruncă în apă mămăligă ori pâne, pentru ca apa să ducă mămăliga ori pânea, iar nu leacul.

Culegătoarea e foarte mulțămită, când reușește a nu fi văzută de nimene, crezând că astfel a scăpat de a fi rostit cuvinte urâte cari ar putea nemici puterea lecuitoare a ierbii.

Pe lângă acestea se potrivește ca luna să fie plină, în care timp planta se sorocește (se așează) în *gherbe*[7] de 5, 7 și 9, numindu-se persoana căreia servește.

Se alege o *zi de dulce*, se iau mai întâi cele 5 gherbe, se pun într-o oală nouă, se adaugă miere, zahăr, pâne și vin și se zice:

Eu îți dau aceste bunătăți/ Tu să dai leac și frumusețǎ lui N.!

Peste toate acestea se toarnă apă ne-nceputǎ, adusă de la trei isvoare, rostind cuvintele: *Cum isvorește apa/ Limpede și curată,/ Așa și N. spălându-se/ Să fie luminată/ Și de toată lumea întrebată!*

Oala se astupă la gură cu un capac de aluat sau azimă și, punându-se la foc, fierbe înădușită, până sara, când persoana pentru care s-a sorocit, face atâtea închinăciuni câte gherbe au fost în oală, bea din conținut tot atâtea înghițituri și se spală pe la încheieturi, iar restul îl toarnă din cap așa că, scena aceasta pretrecându-se pe malul unui părău, apa să curgă în el.

Plecând de la părău, trebue să nu se uite îndărăpt, pentru că *ciasul cel rău*, ce se află totdeauna în apropiere de *Mătrăgună*, încercând a-i nimici puterea lecuitoare, să nu se lipească de acea persoană.

Tot așa se face cu 7 și cu 9 gherbe.

Alte ori se caută un pom înflorit și operația aceasta se face lângă el, iar buruenele din oală se anină prin crengi unde rămân până se nimicesc de vreme.

Unele persoane pun din rădăcina *Mătrăgunei* în căciulă, sau o poartă cusută în vreo tivitură a hainei, și aceasta pentru a fi cu vază în lume.

Crâșmarii fac asemenea mult uz de *Mătrăgună*. Ei o descântă, o sorocesc și o așează pe butoiul de vin ori de rachiu.

Butoiul, astfel descântat, se duce în 2-3 zile, căci lumea bea din el de se înebunește.

Cu *Mătrăguna* se face și de urât contra dușmanilor.

În cazul acesta nu i se mai zice *Doamnă*, ci curat *Mătrăgună*, și cine o culege nu mai păzește regulele de mai sus amintite, ci din contră caută a fi cât se poate de murdar și rufos, pronunțând cuvinte urâte, făcând mișcări neregulate cu capul, cu mâinile, cu ochii, invocând puterea fărmecătoare a plantei.

Mătrăguna astfel pregătită se pune în mâncare și băutură, și cine gustă, acela înebunește[8].

Românii din jud. Tecuci, tot din *Moldova*, cred și spun că *Mătrăguna* e aducătoare de avuții. Bogații, cari te miri când au făcut o avere așa de mare, cum o au o țin în casă, ca pe niște moaște sfinte, făcându-i la anumite sărbători petreceri mari.

Dacă dau cuiva pe neștiute o rădăcină mititică de *Mătrăgună*, s-o poarte la dânsul, acela moare de dragoste pentru cel ce a menit-o, ori fuge de-și pierde picioarele, când vreu ca doi să se despărțească în folosul uneia sau unuia.

Când vreu să facă de dragoste cu *Mătrăgună*, o culeg totdeauna cu mare bucurie și tot în zorii zilelor mari; iar dacă vreu să facă cuiva de urât, atunci o culeg în zile de sec, de post, o sapă iarna ori pe vreme de ploae.

Când poartă cineva altuia năcaz, atunci îi dă *Mătrăgună* de aceasta și îl nebunește, că din nebuneala aceasta om ca toți oamenii nu-l mai vezi[9].

De aici se vede că vine apoi și zicala: *Pare că ai mâncat Mătrăgună*; sau: *Pare că ai luat Mătrăgună*, adică: pare că nu ești în toate mințile, pare că ai nebunit.

Vrăjitoarele din *Muntenia*, jud. Gorj, com. Dobrița, dau *Mătrăgună* în mâncare și băutură acelora pentru cari sunt plătite a-i pedepsi, înebunindu-i. Ele cred că, culegând *Mătrăguna* în condițiuni anumite, dau acestei buruene puterea de-a înebuni pre oameni.

Condițiunile sunt: după ce babele au ajuns acolo unde crește *Mătrăguna*, se desbracă, își despletesc părul și descântă, făcând fel de fel de mișcări din cap, mâini și picioare și fugind într-o parte ca niște nebune. Când se strâmbă astfel, sapă rădăcina pre care o prepară apoi acasă, pentru a o pune în mâncare sau în băutură aceluia căruia voesc să-i producă turburări în sănătate, care samănă cu nebunia. Cel ce-a înghițit *Mătrăguna* înebunește[10].

Românii din unele părți ale *Transilvaniei* cred și spun că *Mătrăguna* se poate lua pe făgădău (crâșmă), pe joc, pe măritat și pe însurat, fiindcă ea este bună pentru toate celea.

Fata, ce dorește și voește să se mărite cât mai de grabă, se scoală des-dimineață, până a nu răsări soarele, se-mbracă în hainele cele mai bune și mai frumoase ce le are, ia o *pițulă* de argint, pâne, sare și miere de stupi și cu acestea se duce apoi unde știe că se află un fir de *Mătrăgună*.

Ajungând la starea locului începe a săpa *Mătrăguna* și a zice: *Mătrăgună, doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ De nu-n asta-n ceealaltă,/ Mărită-mă dup-olaltă!*

După ce-a rostit cuvintele acestea și după ce-a săpat-o frumos, pune în locul ei pițula, pânea, sarea și mierea ce le-a adus cu sine și apoi, luând-o și întorcându-se cu dânsa acasă, o presădește într-un vas în pivniță, punând lângă dânsa iarăși puțină pâne, sare, miere și o pițulă de argint, și-n urmă ori de câte ori trece pe lângă dânsa zice: *Mătrăgună,/ Doamnă buni/ Te cinstesc cu pită bună,/ Și cu sare/ Și cu miere,/ Și c-o pițulă de-argint!/ Dar și tu să mă cinstești/ Cu frumusețea,/ Cu noroc/ Și cu joc/ Să mă mărit cât de grabă!*

După aceasta, când voește fata să joace mult, pune vro câteva fire de *Mătrăgună* într-o oală nouă, așează apoi lângă oală o *turtă de târg*, mărgele și șepte țevi de *Cucută*, lat. *Conium maculatum* L., cu vin umplute.

Toate acestea le pune într-un loc ascuns.

Duminică, când e popa în biserică, le scoate din locul cel ascuns și joacă în jurul lor în credința că va juca apoi foarte mult[11].

O samă de fete mari însă, tot din *Transilvania*, precum bunăoară celea din ținutul Turdei, când vor să fie mult jucate de feciori, pun *Mătrăguna* în Joia-mare „*la trastie*" sub pragul ușei de la biserică, crezând că, făcând aceasta, feciorii tot anul le vor juca mai mult decât pre altele[12].

Alte fete mari, asemenea din *Transilvania*, cari vor numaidecât să se mărite, se scoală până a nu răsări soarele, iau pâne de *Grâu* și sare și apoi, ducându-se cu acestea unde știu că se află vreun fir de *Mătrăgună* și săpând *Mătrăguna*, pun în locul ei pânea și sarea ce-au adus-o cu sine.

După aceasta, întorcând cămeșa pe dos și spunând rugăciunile, iau *Mătrăguna* și învârtind-o mereu în mână zic: *Mătrăgună, doamnă bună/ Mărită-mă-n astă lună,/ De nu-n asta-n ceealaltă/ Mărită-mă dup-olaltă;/ Mărită-mă goagă nene,/ Mărită-mă că mi vreme,/ Că de nu mi mărita/ Mare goagă te-a mânca,/ Că de cap te-oi apuca,/ De pământ cu tine-oi da/ Ca să știi că io-s mai tare,/ Nu mă tem de-a ta mustrare*. Dar *Mătrăguna* încă zice: – *Lasă burueana să-nspice,/ Că dacă a înspica/ Apoi te vei mărita/ După cine tu vei vrea/ Numai să ai voe/ După un fecior de stat/ Care-i mai frumos în sat,/ Frumos și gazda mare/ Să nu-ți facă supărare,/ Fără să fii fericită/ Ca o muere cinstită!*[13]

În unele părți din Selagiu, este datină că atât o samă de fete mari cât și o samă de văduve tinere să se adune la un loc în *Joia-mare*, adică în *Joia-Patimilor* D-lui Is.(us) Chr.(istos) des-dimineață până a nu răsări soarele și apoi să se sfătuească împreună cu o babă vrăjitoare: unde ar putea merge ca să afle și să aducă *Mătrăgună* acasă.

În alte părți însă, tot din Selagiu, și tot spre scopul acesta, se adună mai multe fete și văduve tinere la un loc în ziua de *Paști* după ce a ieșit preotul de la biserică.

Adunându-se, câte au avut să se adune, și punându-se în cale ce și cum să facă, iau cu sine o *glajă* cu vin, un pahar și pască sfințită și cu toate acestea se duc apoi în pădurile unde știu de mai nainte că se află multă *Mătrăgună*.

Ajungând la starea locului și dând peste vre un fir de *Mătrăgună*, o înconjură din toate părțile, ca și când *Mătrăguna* ar vrea să fugă de dânsele și ele n-ar voi s-o lese și apoi cinstind-o cu vin, zic: *Mătrăgună,/ Doamnă bună!/ Cinstește-mă tu pe mine/ Cum te cinstesc eu pe tine/ Cu vin slujit și cu pască,/ Dumnezău să te trăiască,/ Să ne fii spre folosire/ La a noastră trebuire!*

Rostind cuvintele acestea, baba, căci ea începe totdeauna mai întâi, bea un pahar de vin, al doilea pahar îl toarnă pe *Mătrăgună*, iar după aceasta cinstesc pe rând câte un pahar fetele și văduvele ce se află de față.

După ce fiecare a cinstit câte un pahar de vin, baba, începând a săpa *Mătrăguna* cu un cuțit, zice: *Scumpa noastră Mătrăgună/ Te săpăm cu voe bună/ Din acest loc părăsit,/ Unde-ntâi ai răsărit/ Și te-om duce-apoi în sat,/ Unde-i locu mai curat,/ Loc curat și nespurcat/ Pe a ta samă gătat!*

După ce-au *gătat-o* de săpat, o trag afară cu cea mai mare chibzuială ca nu cumva să se rumpă vreo rădăcină că apoi nu e bună de leac. Iar după ce-au scos-o, ținând-o baba cu mâna, fetele o cinstesc pe rând câte c-un pahar de vin, zicând: *Să trăiești tu Mătrăgună,/ Că-ți închin cu voe bună,/ Cu vin de la Paști slujit,/ Ce pe-a ta samă-i gătit/ Dăruiește-mi mult noroc,/ Ori cu cine-oi vrea să joc!*

Sfârșind cuvintele acestea de rostit, o rădică în sus și iar o lasă în jos, și tot așa o poartă una la alta, sărutându-se, jucând, împingându-se și făcând fel de fel de nebunii, cugetând în mintea lor că tocmai așa vor face mai pe urmă și feciorii cu dânsele.

Iară dacă, afară de *Mătrăguna* aceasta, care s-a săpat și s-a scos pe *noroc*, mai găsesc încă și altă *Mătrăgună*, atunci o sapă și o scot și pe aceea, însă cu totul altmintrelea decât pe cea dintâi.

Când o sapă pe cea din urmă, care se scoate pe ceartă și bătae, se ceartă grozav, se smulg de părul capului, se trag pe jos, se pălmuiesc, se scuipesc în față, se sudue, dar nici de cum într-adins, ci numai glumind și râzând cu hohot, de se răsună pădurea.

Sfârșind de săpat și de scos acuma și pe aceasta, pun pe cea dintâi pe vârful capului, iar pe a doua o bagă în sân, și așa se-ntorc apoi cu dânsele spre casă.

Întorcându-se spre casă și întâlnindu-se pe drum cu vreun fecior, bucuria lor e nespus de mare, crezând că *Mătrăguna* le va fi de mare folos, că de-acuma înainte feciorii au să le bage totdeauna în samă.

Din contră însă, dacă întâlnesc vreo muere sau fată, sunt foarte scârbite crezând că *Mătrăguna* nu le va fi de nici un folos. Sosind acasă merg de-a dreptul în grădină la locul pregătit de mai nainte pentru *Mătrăgună* și acolo, săpând o gropiță frumoasă, așezând-o într-însa și tocmindu-i rădăcinile cu mâna ca nu cumva să se boțească sau să se rupă vreuna, rostesc următoarele cuvinte: *Noi pe tine Mătrăgună/ Te sădim cu voe bună./ Dar și tu să ne ajuți/ Și ori ce să ne asculți,/ Noi cu tămâie sfințită/ Și pască de cea slujită/ Din ziua de Joia-mare/ De la sfintele altare/ Și cu vin de cel slujit/ De la preot remândit/ Și-n toată Duminica/ Nafură vei căpăta./ Toate-acestea ți le dăm/ Și frumos că te rugăm/ Toate noroc să avem/ Și-n tot danțul să jucăm,/ Să jucăm cu cine-om vrea/ Tot naintea altora!*

După ce gătesc de răsădit și de rostit cuvintele acestea, netezesc locul pe lângă dânsa și apoi pun lângă ea o măsuță micuță, iară pe aceasta o pască, tămâie și un pahar cu vin, toate slujite sau mai bine zis sfințite, însă toate le așează și le tocmesc astfel ca nime să nu dee peste dânsele, căci dacă ar ști feciorii din sat sau alte fete, cari nu au o asemenea burueană pe lângă casele lor, atunci ar fi vai și amar de frunzele ei.

Iar fetele, ce-au adus-o, după ce au presădit-o o cearcă mai în toate zilele și de cumva nu plouă afară, o udă anume ca să crească.

Duminică dimineața, după ce a ieșit preotul de la biserică, merge fiecare fată la dânsa și rumpând vro câteva frunze, zice:

Eu pe tine Mătrăgună/ Te-am sădit cu voe bună/ Da și tu să mă ajuți/ Ori și ce să mă asculți./ Eu cu tămâie sfințită/ Și pască de cea slujită/ Din ziua de Joia-mare/ De la sfintele altare/ Și cu vin de cel slujit/ De la preot remândit/ Și-n toată Duminica/ Nafură vei căpăta/ Toate-acestea ți le dau/ Și frumos că mi te rog/ Să-mi dai și tu mult noroc/ În tot danțul ca să joc/ Să joc cu cine voi vrea/ Înaintea altora!

Rostind cuvintele acestea, bagă frunzele rupte în sân și așa se pornește și se duce apoi la joc sau la altă petrecere.

Ajungând la joc caută vasul din care beu feciorii de regulă apă, strecură într-însul pe furiș vro câteva frunzișoare de *Mătrăgună* de cea sorocită pe noroc și pe joc și apoi, făcând-o aceasta crede ea că feciorii pre nici una dintre celelalte fete din sat nu le vor juca cum vor juca-o pre dânsa, fie ea avută sau săracă, frumoasă sau urâtă.

Iar dacă va arunca în vas *Mătrăgună* de cea sorocită *pe ceartă* și bătae, atunci e mânia lui Dumnezău ce fac feciorii: se ceartă, se-mping, se trag de cap și se bat ca niște ieșiți din minte[14].

În *Crișana* domnește superstițiunea că, dacă voești să iei de la cineva gândurile cele bune, atunci trebue să recurgi la ajutorul unor femei bătrâne, numite *hoarce.*

Acestea îți fac apoi voia așa că au niște fire de *Mătrăgună* descântată de ele în nouă ani pe un loc unde au văzut ele odată *vântoasele* întorcându-se.

Dar ca mătrăguna aceasta să aibă efectul dorit, trebue să fie descântată ne-ntrerupt peste nouă ani și totdeauna la finea fiecărei luni, la miezul nopții, când toată lumea doarme[15].

Românii din *Marmația* sau *Maramureș* cred și spun că *Mătrăguna* e de trei feliuri și anume: una, care se numește *Mătrăguna-dragostei* și care are floarea galbănă și e subțire la rădăcină. Cuvintele cari se recitează când se sapă și se ia *Mătrăguna* aceasta din pădure sunt mai aceleași cari se recitează și de către româncele de prin celelalte țări.

A doua *Mătrăgună* e *Mătrăguna de nebuneală.* Floarea acesteia e de culoare cafenie-închisă, iar rădăcinile sale sunt groase. Și se zice că dacă se pun din rădăcina acesteia vro câteva bucățele în rachiu, oamenii cari beu din acest rachiu nebunesc pe un timp. Această *Mătrăgună* o iau așa că merg două sau trei mueri ori fete acolo, unde crește această Mătrăgună, prind a bea rachiu și

a închina și plantei. După aceasta se desbracă de tot, nelăsând pe sine nimic. Iar după ce-au băut rachiul, prind a se trage de cap una pe alta și a se bate, făcând întocmai după cum fac și nebunii.

Al treilea fel de *Mătrăgună* e acela care se ține și-n grădină și care se numește *Mătrăguna-vacilor*, fiindcă e bună pentru vaci, deoarece dându-se vacilor în nutreț, laptele acestora e mai gros, și au smântână și unt mai mult.

Despre acest fel de *Mătrăgună* se crede că dacă se fură dintr-însa numai o frunză, atunci piere cu totul din grădină, în care a fost presădită. Rădăcina acestei *Mătrăguni* e cu mult mai subțire decât cea a *Mătrăgunei de dragoste*, mai ales când prinde a crește și n-are numai două frunze, și când înflorește. Iar floarea ei e roșie, și în mijloc galbănă[16].

Acestea sunt toate datinile și credințele Românilor despre săparea, aducerea, presădirea prin grădini și întrebuințarea *Mătrăgunei* la farmecele *de dragoste* și vrăjile *de ură.*

Pe lângă cele înșirate până aice însă mai sunt încă și-o mulțime de doine și hore, cari asemenea arată cum se-ngrijesc, mai ales fetele, de *Mătrăguna* ce-o aduc și-o presădesc prin grădinile lor și cum se folosesc mai pe urmă de dânsa. Așa o doină din *Transilvania*, care ne arată cum o fată s-a îngrijit toată iarna de *Mătrăguna* ce-a ținut-o sub pat și tot nu i-a ajutat nemică ca să se poată mărita, după cum i-a fost dorința, sună precum urmează: *Mătrăgună dintre șetre,/ Bine joacă două fete,/ Dar nu joacă ca una,/ Care-a rupt Mătrăguna./ Mătrăgună de sub pat/ Toată iarna te-am udat/ Și tu nu m-ai măritat!/ Și te-am udat cu vin dulce,/ Tot am gândit că m-oi duce/ Mătrăgună, doamnă bună,/ Mărită-mă-ntr-astă lună,/ Că de nu m-ei mărita,/ Eu tare m-oi supăra,/ Și în foc te-oi arunca,/ Pe măicuța oi lăsa/ Și de moarte m-oi găta*[17].

Iar o variantă a acestei doine, tot din *Transilvania*, și anume din Solnocul interior, sună astfel: *Magerană, Doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ De nu-n asta-n ceealaltă,/ Că de mult sunt și eu fată!/ Mătrăgună de sub pat,/ Toată iarna te-am udat/ Și tu nu m-ai măritat./ Fire-ai foae blăstămată,/ Să nu-nverzești înc-o dată/ Că nu m-ai făcut nevastă!*[18]

Am amintit mai sus că fetele, după ce-aduc și presădesc *Mătrăguna* prin grădinile lor, ori de câte ori se duc la joc sau la

atare petrecere, iau și câte una sau mai multe frunze de *Mătrăgună* în sân cu scop ca să fie jucate sau spre a vârî zizanie și ură între doi inși, cari se iubesc.

Această datină și credință rezultă și din următoarea chiuitură din Sabolciu în *Bihor* sau *Biharia*: *Mătrăgună dintre cepe,/ Bine joacă două fete,/ Dar nu joacă ca una/ La care-i Mătrăguna!*[19]

Tot această datină și credință se poate vedea încă și din următoarea cimilitură din Selagiu: *Mătrăgună frumușea,/ Bine joacă mândra mea,/ Dar nime nu ști de ea/ Că are-n sân Mătrăgună/ Bate-o, Doamne, și o tună*[20].

Iar cum că fetele ce poartă *Mătrăgună* la sine ar fi mai căutate și mai jucate tocmai din cauza acestei plante, se vede din următoarea chiuitură, tot din Selagiu: *Cine joacă mai nainte/ E nebun și fără minte,/ Joacă cu fata nebună/ Înșălat cu Mătrăgună*[21].

Scopul principal al celor mai multe fete, cari poartă *Mătrăgună* la sine, e de-a fărmeca cu dânsa pre feciori anume ca aceștia să le iubească, să le joace și la urma urmelor ca să le iee de neveste.

De multe ori însă, pe lângă *Mătrăgună*, după cum ne arată o doină din *Bucovina*, mai întrebuințează ele și alte obiecte. Iată și doina respectivă: *De la deal de scurtătură/ Șueră badea din gură./ Eu-l cunosc pe șuerat,/ Că el este fărmecat./ Da cine l-o fărmecat?/ O nevastă cu bărbat,/ Șepte fete din Bârlad!/ Da cu ce l-au fărmecat?// Cu-apă lină/ Din fântână/ Mătrăgună/ De cea bună// Șepte paie de la pat,/ Cu trei peri de lup turbat!*[22]

Nu toate fetele însă poartă *Mătrăgună* la sine numai cu scopul de-a fărmeca, ci și de-a face cu de-a sila pre feciori ca să le iubească și să le iee de soție. Iar în caz că aceștia, precauți fiind, se feresc, atunci ele caută, tot cu ajutorul *Mătrăgunei*, de-a lua și curma firul vieții. Iată ce ne spune în privința aceasta o doină din *Bucovina*, com. Mitocul-Dragomirnei: *Ce-am auzit, dragă, eu?/ Am auzit și te știu/ Că porți mătrăgună-n brâu/ Și omori omul de viu!*[23]

Iar o altă doină, din *Transilvania*, în care o fată se plânge că nu l-a făcut pre iubitul ei *s-o iee de frică ca nevastă*, sună precum urmează: *Pare-mi rău, bădiță, pare,/ Pare-mi rău că nu ți-am dat/ Mătrăgună cu urzică/ Să mă iei bade, de frică./ Nici acuma nu-i târziu/* Și *ți-oi pune-o la colop*[24]*/ Ca un fir de busuioc,/ Și ți-oi pune-o la bertiță/ Ca un fir de tămâiță,/ Și ți-oi pune-o-n pălărie/ Ca pe-o floare de scumpie*[25].

Datina și credința aceasta e atât de răspândită printre românii de pretutindene, încât nu o fată, care nu se ocupă cu asemenea *bosgoane*, face luător de seamă pre alesul inimei sale, zicându-i: *Măi bădiță, bădișor,/ Când îi mere într-alt sat/ Nu-ți lega murgu de gard/ Nu-ntra-n casă nechiemat,/ Nu bea păhar ne-nchinat,/ Că deasupră-i băutură/ Dedesuptu-i mătrăgună/ Mătrăgună cu otravă/ Ca să-ți fie hâda dragă*[26].

Fetele cari nu sunt în stare sau cărora nu le dă mâna a aduce și a planta *Mătrăgună* prin grădinile lor de frica părinților, o cumpără de pe la o samă de vrăjitoare, mai ales de pe la țigance, și apoi o întrebuințează ca și pre cea adusă. Iată ce ne spune în privința aceasta o doină din *Bihor*: *Mătrăgună, mătrăgună/ Da oare de ce ești bună?/ De te cumpără fetele/ Pe fărină, pe paprică/ Pe sama ta, mă Miculă,/ Pe fărină, pe mălai/ Pe sama ta, măi Mihai?*[27]

Multe fete, după cum am văzut, caută să facă pre feciorii pre cari și-au pus ele ochii ca să le iee de neveste. Și feciorii, în prima lor înbuimăcire de cap și nebuneală, neștiind ce e cu dânșii și ce fac, le iau. Dar mai pe urmă, după ce se desbuimăcesc de cap, după ce-și vin în fire și văd ce prostie mare au făcut, e vai și amar de soțiile lor, cari s-au încumetat ca prin farmece și vrăji să-i facă a le lua. Iată ce ne spune în privința aceasta o fată din Munții Apuseni ai *Transilvaniei*, și anume din comuna Buciumi-Poieni: *Tuturor lume li-i dragă,/ Mie mi-i cerneală neagră;/ Tuturor lumea li-i bună,/ Dar mie mi-i mătrăgună;/ Tuturor le pare bine/ C-a picat răul pe mine./ Dar nu-i pasă nimănui/ C-a picat pe pruncii lui/ Și n-are de ce-i părea/ Că și pe el a pica*[28].

În fine, merită a fi amintit și aceea că *Mătrăguna*, după cum spune o doină tot din Munții Apuseni ai Transilvaniei, se pune de către unele neveste și-n scăldătorile copiilor celor mici anume ca aceștia să fie aleși și mai destinși decât sama lor. Iată și doina respectivă: *Frunză verde lemn crescut,/ Măicuța, când m-a făcut,/ Doamne, bine i-a părut./ Maica, de părere bună,/ M-a scăldat în mătrăgună./ Leagănul de măgheran/ Să mă legăn de măgan./ Dacă nu m-am legănat/ Maica rău m-a blăstămat,/ Să n-am Paști, să n-am Rusale,/ Să le-ajung mergând pe cale;/ Să n-am Paști, să n-am Crăciun/ Să le-ajung mergând pe drum*[29].

Afară de celea ce s-au înșirat până aice, *Mătrăguna* servește românilor încă și ca medicament contra *frigurilor*, a *durerii de*

măsele, a *sugelului*, a *beșicei*, a *lungoarei*, *a pelagrei*, a *junghiurilor*, precum și a altor boale.

În cazul acesta se sorocește cu pâne, cu sare și cu rachiu, și se aduce acasă cu cea mai mare curățenie, întocmai ca și pentru farmece.

Românii din *Bucovina*, cari au *friguri*, după ce o sapă sau o rup, se leagă cu dânsa la cap, și astfel de multe ori se vindecă; atâta e rău numai, că acest medicament cam nebunește pre cei ce-l întrebuințează, dar nu după mult timp această neplăcere dispare[30]. [...]

Româncele din *Moldova*, jud. Covurlui, întrebuințează rădăcina de *Mătrăgună* la vindecarea *pelagrei* precum și a altor maladii incurabile. Spre scopul acesta se fierbe o bucățică de rădăcină de *Mătrăgună* ca un fir de bob, 250 gr. de vin alb, Duminică sara. Luni dimineață bolnavul o bea toată, nu bea însă în ziua aceea apă, ci numai vin cald.

Pentru cei ce suferă de *junghiuri*, *Mătrăguna* cu care se vindecă acestea se descântă astfel: *Bună dimineața, împărăteasă,/ Doamnă mare!/ Eu îți dau pâne, vin și sare,/ Tu să-mi dai măriele,/ Împărățiile/ Și leacurile tale./ Eu îți dau ție miere și unt,/ Tu să-mi dai leacurile/ Și bunurile/ De pe pământ/ Cum te-am luat eu/ Din pământul tău,/ Din tulpina ta,/ Din rădăcina ta,/ Așa să iei (cutăruia)/ Lipitura,/ Spărietura,/ Bântueala,/ Amețeala,/ Că N. nu te poate purta,/ Nu te poate ținea,/ Că este în apă botezat/ Și cu vin amestecat./ N. dimineață s-a sculat/ Pe cale,/ Pe cărare/ A apucat./ Cu o mulțime de șerpi în cale/ S-a întâlnit/ Cu gurile căscate,/ Cu limbile tapoete;/ Cu gura îl mușca,/ Cu limba îl înțepa,/ Toți șerpii/ Pe trupul lui se-ncolăcia./ El s-a spăriat,/ S-a înfiorat/ De carne, de șale, de spinare/ S-a-ncleștat/ Puterea i-a luat./ El s-a văitat,/ S-a tânguit,/ Maica Precista l-a auzit,/ La el s-a coborât,/ De mâna dreaptă l-a luat,/ În râu la Iordan l-a botezat,/ L-a curățit/ Și cu leac l-a dăruit!*[31]

Când zace cineva de *boală grea*, i se dă ciai de *Mătrăgună*, cari ori îl omoară ori îl însănătoșează, întocmai ca și maslul[32]. Se fierbe adică o bucățică mică de rădăcină de *Mătrăgună*, se face dintr-însa ciai și se dă de băut bolnavului, care înebunește. După trei zile trebue să-și vie în fire; atunci de nu va fi vindecat de boala ce o are, e o dovadă că nu se mai vindecă pe veci[33].

În Doftana de lângă târgul Ocna, *Mătrăguna* se întrebuințează contra *durerii de picioare*, de *mâni* și de *șele*, apoi contra frigurilor

precum și a altor boale. Cel ce are a săpa *Mătrăguna* spre scopul acesta se duce la dânsa cu o bucățică de pâne și cu una de sare și înainte de-a o săpa zice: *Mătrăgună, doamnă mare!/ Eu te dăruesc cu pâne și sare,/ Iar tu lui N. leac să-i dăruiești/ De durere de dânsele să-l mântuești.*

După rostirea acestor cuvinte sapă *Mătrăguna* și în locul ei lasă pânea și sarea. Aducând-o acasă o fierbe cu apă ne-nceputǎ într-o oală nouă, înainte însă de-a se da omului să bee din apa cu *Mătrăgună*, îl leagă, pentru că înebunește. Bolnavul e spălat pe trup cu zama aceasta și i se dă de băut din trei lingurițe, repetându-se aceasta de câte trei ori pe zi în trei zile după olaltă.

Bolnavul nu are voe să mănânce în trei zile *ceapă* crudă; și nu are voe să bee rachiu în timp de șese săptămâni, iar lapte și alte mâncări dulci să nu mănânce măcar patru săptămâni. Dacă după acest termen bolnavul scapă, e semn că a avut leac[34].

Când se-ntâmplă *ciuma de vite*, e timpul cel mai blăstămat pentru țărani, căci contra acestei boale urâte și primejdioase pentru vite leacurile băbești n-au nici o putere. Totuși, țăranii le dau de băut rachiu, păcură cu lapte și *zamă de Mătrăgună*[35].

Tot cu *Mătrăgună* se afumă pentru *vânturile rele*, iar frunzele sale se întrebuințează ca cataplasme la *abcese* și contra *idrofobiei* la om și la vite[36].

În fine, se zice că această plantă e bună și de nutrement pentru vite și mai ales pentru vacile mulgătoare, căci pre vacile cari o mănâncă, vrăjitoarele nu le pot strica, nici laptele nu le pot lua[37].

Note

1. Panțu: *Plantele,* p. 166; – și com. de Niculai Baltă, stud. gimn. în Blaj.
2. Grinda care stă de-a curmezișul dedesuptul celorlalte grinzi.
3. Dat. Rom. din Ciudei, dict. de M. Popescu.
4. Dat. și cred. Rom. din Costâna, com. de Butnariu, stud. gimn.
5. Petru Mureșan, *Doine și hore pop. din Solnocul interior în Transilvania*, publ. în *Familia*, an IX, Pesta, 1873, p. 255.
6. Com. de dl. Artur Gorovei.
7. *O gherbă* se alcătuește din trei fire, iarbă, hluj sau rădăcină.
8. *Apărătorul sănătății*, an II, pp. 202-203; – Dat și cred. Rom. din Parpanița; jud. Vaslui, com. de dl. S.T. Chitilean: „Dacă ei pun

Mătrăgună în ladă și ai menit-o pentru bogăție sau cinste, te fac bogat sau cinstit, după cum ai menit-o".

9. Com. de dl. Tud. Pamfile; – *cf.* și dr. N. Leon, *Ist. nat. med.* p. 50: „Cu *Mătrăgună* se face *de dragoste* și *de urât.* Când e pentru dragoste se duce în pădure, o rupe cântând și o poartă cu sine; când e *de urât*, o rupe plângând și huind și o dă flăcăului sau fetei căruia îi face urât ca să o poarte fără să știe" (Mihăileni). O mai dau în băutură când au năcaz pe cineva de-l înebunesc; – vezi și Elena Voronca, *Mătrăguna*, publ. în *Familia*, an XXVI, p. 114 și 126, din care însă n-am reprodus aici nimic.
10. *Apărătorul sănătății*, an II, p. 204.
11. Com. de dl. Adrian Oțoi, teolog în Blaj.
12. Com. de dl. J. Rus, stud. gimn. în Blaj.
13. I. Pop Reteganul, *Starostele sau datini de la nunțile Românilor Ardeleni*, Gherla, 1981, p. 7; – *cf.* și *Gutinul*, an I, Baia-Mare, 1889, p. 1.
14. Com. de dl. Minai Bene.
15. *Albina Carpaților*, an IV, Sibiu, 1879-1880, p. 243, nota 1.
16. După spusa Românilor din Moisei, com. de dl. Vasile Dragoș.
17. Iuliu Moldovan, *Cântece pop.*, publ. în *Gazeta Transilvaniei*, an LI, Brașov, 1888, p. 121.
18. Petru Mureșan, *Doine și hore pop. din Solnocul interior în Transilvania*, publ. în *Familia*, an IX, p. 255.
19. Avram Igna, *Chiuituri din com. Sabolciu în Bihor*, publ. în *Familia*, an XXXII, Oradea-mare, 1896, p. 415.
20. Com. de dl. Mihai Bene.
21. Com. de dl. Mihai Bene.
22. Din Ciahor, distr. Cernăuțului, com. de dl. Al. Pridie, pe când era încă studinte.
23. Din colecția mea inedită.
24. Colop = pălărie.
25. Mariți Neagoe, *Doine pop. din Ardeal*, publ. în *Familia*, an XXVI, p. 527.
26. Mândrescu, *Literatura pop.*, p. 69.
27. Avram Igna, *Chiuituri din com. Sabolciu în Bihor*, publ. în *Familia*, an XXXII, p. 428.
28. Gr. Sima a lui Ion, *Cântece pop.* (din Bucium-Poieni), publ. în *Familia*, an XIX, p. 32.
29. Gr. Sima a lui Ion, *Cântece pop. din Bucium-Poieni*, publ. în *Familia*, an XIX, p. 293.
30. Dat. Rom. din Poieni, dict. de S.P. Roșca.
31. Gr.G. Tocilescu, *Materialuri folkloristice*, vol. I, P. 1, p. 566.
32. Dat. Rom. din Moldova, jud. Tecuci, com. de dl. Tudor Pamfile.

33. Dat. Rom. din Moldova, jud. Neamț, com. Gârcina, com. de dl. Artur Gorovei.
34. Com. de dl. Artur Gorovei.
35. M. Lupescu, *Medicina veterinară pop.*, publ. în *Șezătoarea*, vol. IV, p. 124.
36. Dr. N. Leon, *Ist. nat. med.*, p. 50.
37. Dat. și cred. Rom. din ținutul Dornei, com. de dl. P. Ursul.

Mandragora și arborele cosmic

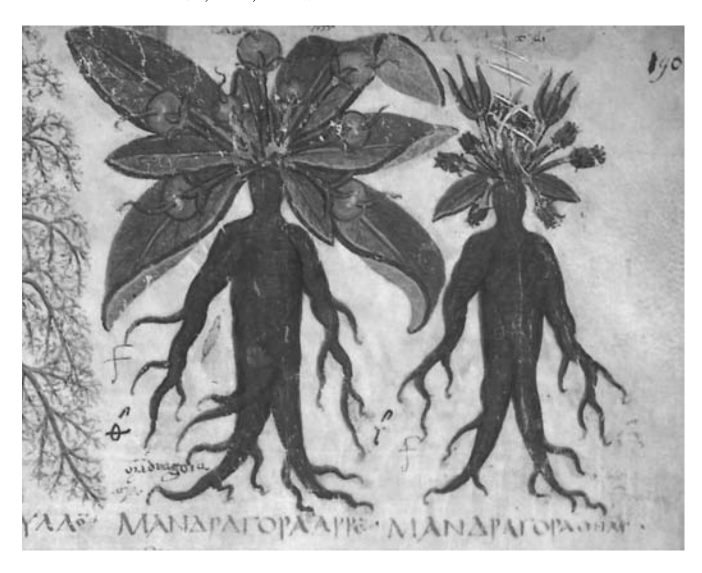
Mircea Eliade

În cadrul rubricii *Mythos & Logos* din același număr al *Revistei de istorie și teorie literară* (3-4, 1988), Mircea Handoca publica circa 30 de pagini inedite scrise în limba franceză de Mircea Eliade, descoperite în arhiva rămasă în București a istoricului religiilor. Este vorba despre capitolele IV și V dintr-o lucrare nefinalizată, proiectată la începutul anilor ’40, cu titlul *La Mandragore et l’Arbre cosmique*. Inedit în limba română, textul de mai jos a fost tradus din franceză de Giuliano Sfichi (vezi *supra*, pp. 15 ș.u.).

Capitolul IV: Evul Mediu

Evul Mediu a reluat, îmbogățindu-le cu noi elemente, legendele care se cristalizaseră de-a lungul întregii Antichități în jurul mandragorei. Numai că „mandragora” din scrierile Evului Mediu nu este în nici un caz mandragora reală, plantă necunoscută dincolo de Alpi. Cititorul nu trebuie să se aștepte să găsească în acest studiu o identificare a unei specii botanice precise. Așa cum s-a putut constata deja în capitolele precedente și cum se va putea verifica în paginile ce urmează, „mandragora” este o noțiune care ține de mit și care, în regiuni și epoci diferite, se identifică succesiv cu nenumărate specii botanice. În mod absolut firesc, Evul Mediu s-a lăsat atras de aspectul mitic și de virtuțile magice ale mandragorei. Descrierile plantei, valențele ei farmaceutice – așa cum pot fi găsite în scrierile autorilor clasici – au beneficiat, chiar și în mediile savante ale Evului Mediu, de o primire mai puțin atentă decât legendele despre originea miraculoasă și despre „drama” mandragorei – credințe care sunt și ele în bună parte de

origine străină. Abia sugerat la autorii greci și romani, antropomorfismul mandragorei – ca și virtuțile ei magice și fertilizante – au impresionat puternic imaginația medievală. De aceea, botaniștii Renașterii aveau să fie primii – așa cum am văzut mai sus – care să „izoleze” planta reală de legendă, reluând și amplificând criteriile obiective, științifice, ale câtorva dintre autorii antici.



88. Mandragora antropomorfă, mascul și femelă.
Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491

Într-un glosar al lui Dioscoride din secolul al IX-lea (Ms. Reichenauer, p. 86), putem citi: „Mandragorae fructus similis pomi in illa herba nascuntur et habent duorum sexum masculinum et femininum et in radicibus astendit similitudinem femine at est fertilis et dicitur qui eam eradicat non posse vivere”[1]. Schlosser citează pasaje[2] extrase din câteva tratate de botanică antice și care vorbesc despre originile faimosului „Galgenmännlein”: aflăm de aici că planta, care creștea în chip misterios la baza spânzurătorilor, era hermafrodită. Detaliul nu ni se pare lipsit de importanță: el precizează valoarea mitică a mandragorei. Antropomorfismul plantei – el însuși atribut de excepție – este astfel întărit în calitatea sa de mit. Ca orice „om primordial”, cel care ia ființă într-un mod atât de ciudat trebuia obligatoriu să fie hermafrodit.

Acest „om”, evident, nu aparține speciei obișnuite. El nu este „născut”, ci „creat”. Apariția lui nu constituie rezultatul unei serii de fapte „continue”, ci este spontană, „primordială”, așa cum a fost și „crearea” omului. Logica „fantasticului” își confirmă și aici coerența. În paginile ce urmează, fie-ne îngăduit să revenim asupra motivului mitic al zămislirii de oameni sau plante pornind de la sămânța sau sângele unui erou ori zeu crucificat. Să relevăm foarte pe scurt faptul că elementul fantastic asimilat unei legende – în cazul mandragorei, antropomorfismul – nu rămâne niciodată într-o izolare sterilă, ci se integrează spontan într-o schemă mitică mai vastă, modificând și transfigurând astfel legenda.

Albert cel Mare explică numele mandragorei prin asemănarea ei cu omul: „mandragora vocatur, quod sonat hominis imago”[3]. Sfânta Hildegard (*Physica*, I, 62) o numește *dolo*[4]: „Dolo (stignus) in terra et in locco, ubi crescit, diabolica suggestis aliquam partem et communionem artis suae habet”. Această forță diabolică ce ia naștere prin simpla prezență a mandragorei este confirmată de Mattioli (*Kräuterbuch*, 1586, p. 376 b)[5], în secolul al XVI-lea. Ideea se regăsește, așa cum am văzut, în epoca modernă, în credințele poporului englez[6].

În *Bestiarul* său (secolul al XII-lea), Philippe de Thaun povestește că elefantul nu s-a apropiat de femela lui până ce n-a găsit, în împrejurimile Paradisului, planta miraculoasă[7]. De altfel, tradiția acestei legende se regăsește în *Tezaurul* lui Brunetto Latini. „Fiecare mascul are femela lui, pe care n-o părăsește niciodată, și la ei văduvia este permanentă. Totuși, nu încearcă vreo pornire sexuală decât după ce au mâncat mandragoră, care crește în preajma Paradisului pământesc.”[8] Povestioara își are originea, sub o formă mai simplă, desigur, în *Fiziolog* (capitolul IV): „Femela caută planta care se numește mandragoră și mănâncă din ea; îndată se înfierbântă și, ducându-se către mascul, îi dă și lui planta; el mănâncă și îndată se înfierbântă și trăiește cu femela”[9]. Philippe de Thaun insistă asupra calității magice a mandragorei, despre care afirmă că ar crește în împrejurimile Paradisului, într-o zonă sfântă ce ține de o geografie mitică. Planta, afrodiziacă și fertilizantă, dobândește la el atributele „ierbii vieții”, a cărei imagine redusă și „profană” a fost, probabil, în trecut. De aceea, cu toate că *Bestiarul* lui Philippe de Thaun este posterior *Fiziologului* cu circa zece secole, regăsim aici o concepție arhaică asupra

mandragorei, în cadrul căreia planta nu apare doar ca o iarbă afrodiziacă și fertilizantă, ci mai ales ca o copie alterată și redusă a „ierbii vieții".

Cât despre virtuțile întineritoare ale mandragorei, multe surse germanice vechi le subliniază importanța[10]. De altfel, această credință s-a păstrat până în zilele noastre în folclorul european. Puterea de a reda tinerețea este, așa cum va arăta pe larg un capitol ulterior, un atribut al „ierbii vieții". În Evul Mediu, mandragora încă mai păstrează câteva trăsături ale imaginii originare a „ierbii vieții", trăsături pe care le regăsim cu greu în scrierile autorilor antici, deoarece aceștia exprimau în general opinia „critică" a clasei „cultivate".

Este interesant pe de altă parte să cităm un text al lui Leon Africanul (sfârșitul cărții a X-a), reprodus de Ascherson[11], care tratează despre rădăcina *surnag*, foarte asemănătoare, în ceea ce privește virtuțile ei afrodiziace, cu mandragora. „Est quoque et hoc radicis genus in Athlantis Occidentalibus locis proveniens, cui vires inesse ajunt earum regionem incolae, membrum virile tum confortandi, tum qui ea in electuaris utatur, coitum augendi. Affirmatur quoque si casu radici immeiere quemquam contingat, subito membrum erigi. Non praetermissurus sum hoc loco, quae communi sententia omnes Athlantes incolae afferunt, plurima puellas ex earum numero, quae animalia per eos montes pascunt, virginitateam alia occasione non amisisse, quam quod urinam supra hanc radicem emisissent: quibus ego joco respondebam, me probare quidquid de ejus radicis occulta virtute eventus comprobasset. Adjebant quoque, inveniri nonnullas, quae adeo infectae essent, ut non modo virginitatis flores amittere facerent, sed corpus universum quoque turgere"[12]. Regăsim în acest pasaj, evidente, câteva dintre virtuțile mandragorei: 1) proprietățile ei afrodiziace; 2) relația strânsă și tainică dintre plantă și femeie, virginitatea etc.[13]…

Capitolul V

1. Mandragora se definește ca o plantă prin excelență mediteraneană: ea crește mai ales în Grecia și în Italia. Etimologia numelui său rămâne necunoscută[14]. S-a afirmat că termenul ar fi de origine

cariană, dar nimic nu este mai puțin sigur[15]. Iar derivarea pornind de la numele unui medic carian Mandros sau Mariandros pare foarte puțin probabilă[16]. Dimpotrivă, pare neîndoielnic că originea acestui cuvânt nu este grecească[17]. Thompson a propus recent o etimologie mesopotamiană: *mandragor* s-ar explica prin NAMTAR. ILA, numele asirian al plantei[18].

Cât despre descrierea acesteia, cea mai bună care ne-a fost transmisă rămâne a lui Dioscoride[19], care recunoaște trei specii: *Mandragora vernalis* Bert. (*M. officinarum*, L, Vir.), care are flori verzi-galbene timpurii; *Mandragora autumnalis*, care înflorește toamna și are flori violet; *Mandragora microscarpa* (Bert.), varietate a *Mandragorei autumnalis*.

Pe ultima, care se mai numește și *Hiridoxias*, Dioscoride o descrie drept mandragoră „femelă". Este o plantă închisă la culoare, cu frunze mici și înguste, care răspândește un miros puternic și neplăcut. Frunzele cresc întinzându-se pe sol. Fructul ce se zărește printre frunze este galben; are aceeași mărime ca fructul sorbului și miroase plăcut. Sămânța dinăuntrul lui seamănă cu sâmburii de pară. Rădăcinile plantei, cu numeroase ramificații, sunt negre sau roșii la exterior și albe în interior.

Mandragora „mascul" (*M. vernalis*), numită și *morion*, este deschisă la culoare. Frunzele, mari, albe, netede, sunt mai late decât cele ale speciei *autumnalis*. Fructul, galben ca și precedentul, atinge o mărime dublă; mirosul lui, deși puternic, rămâne plăcut; pe păstorii care îl mănâncă îi prinde somnul. Rădăcina, foarte apropiată ca formă de cea a speciei „femele", este în întregime albă[20].

Teofrast[21] descrie drept *mandragora* o plantă cu tulpină, cu fructe negre care cresc în ciorchini și al căror suc seamănă cu vinul. Este clar că planta nu e aceeași cu cea despre care vorbește Dioscoride. Teofrast se gândește probabil la *Atropa belladonna*[22]: într-adevăr, aceasta crește în Grecia, chiar și în zilele noastre; de altfel, este singura „mandragoră" cunoscută în România și în țările vecine. Totuși, în indicațiile sale cu privire la scoaterea din rădăcini a plantei și conservarea ei, Teofrast nu vorbește nicidecum de *Atropa belladonna*, ci de *mandragora*. Steier consideră că nu e nici o confuzie la mijloc, ci că *mandragora* trebuie să fi fost o denumire comună mai multor plante narcotice.

La antici, mandragora cumula virtuți fără număr, ținând de magie, de medicină și afrodiziace. Căutată cu egală ardoare de

către vrăjitoare, medic și negustorul de ierburi de leac, era pentru toți o plantă excepțională, deoarece întruchipa mai bine decât orice iarbă cu utilizări magice sau farmaceutice tipul ideal al „ierbii vieții". În medicină aproape că era remediul universal: i se lăudau îndeosebi calitățile soporifice și narcotice, precum și eficacitatea împotriva bolilor femeiești. Faptul că mandragora era recomandată ca antidotul cel mai sigur pentru insomnii și pentru melancolia cronică cu tendință de sinucidere are o semnificație deosebită. Era o plantă care dă somn, alină durerile operațiilor, poartă noroc în dragoste și acționează asupra vieții interioare și organice a femeilor. Aceste virtuți – deși devenite de domeniul medicinei pragmatice și al farmacopeei – nu-și au oare sursa în credința într-un prototip ideal, într-o iarbă miraculoasă asemenea celei pe care o exaltă atâtea mitologii?

Dioscoride[23], ca și Plinius[24] subliniază virtuțile narcotice ale mandragorei: aceasta se poate administra amestecată în vin, dar întotdeauna cu prudență[25]. Așa se face că sucul mandragorei servea în întreaga lume antică drept anestezic[26]. Cel care consumă *morion*, ne spune Dioscoride, adoarme pe loc, iar acest somn letargic durează 3-4 ore; o operație făcută în acest interval de timp va fi suportată cu ușurință[27]. Randolph[28] urmărește folosirea ca narcotic a mandragorei în întreaga literatură medicală, până în secolul al XVII-lea. Tot în legătură cu virtuțile narcotice ale mandragorei, Frontinus[29] relatează celebra istorioară potrivit căreia generalul cartaginez Maharbal a capturat o întreagă armată de rebeli africani făcându-i să bea vin în care fuseseră puse rădăcini de mandragoră. În doze mari, mandragora devenea fatală: de aceea, era folosită ca otravă[30]. De asemenea, erau cunoscute armele otrăvite cu mandragoră[31]. Am menționat deja că ea era remediul eficace împotriva melancoliei, însă medicii din lumea antică știau și că mandragora îl face să-și piardă mințile pe cel care o consumă în doze prea mari. Iar tratatul *De hominum loci* – atribuit în trecut lui Hipocrat, dar care nu poate fi posterior secolului III î.Hr. – recomandă să se administreze „mai puțină decât e nevoie pentru a risca provocarea nebuniei"[32].

Medicina anticilor utiliza toate părțile plantei. Aceasta servea drept calmant[33], împotriva umflăturilor și abceselor[34], împotriva inflamațiilor[35] și a durerilor membrelor[36]. Rădăcinile erau folosite pentru a combate erizipelul și podagra (*ignis sacer*)[37], pentru a

regla ciclul menstrual și pentru a alina durerile facerii[38]. Pusă în apă, rădăcina mandragorei vindeca tumorile și umflăturile adipoase[39]. Rolul cel mai important al plantei rămâne totuși locul însemnat pe care îl ocupa în tratarea bolilor femeiești. Semințele ei le curățau pe tinerele mame și erau esențiale pentru provocarea menstruației[40]. Importanța mandragorei în ginecologia antică nu este egalată decât de aceea a împărătesei[41] și a pelinului[42] – plante ale căror legende, în mai multe regiuni ale Europei, s-au confundat de altfel cu cele ale mandragorei.

2. În întreaga lume antică, mandragora era, cum am spus și mai sus, planta afrodiziacă prin excelență. Rădăcinile ei, îndeosebi, serveau la prepararea filtrelor de dragoste[43]. Magia ei erotică nu se limitează la oameni. „Puterea" pe care o conține mandragora, cu virtute afrodiziacă și fertilizantă, acționează asupra oricărei ființe însuflețite. *Fiziologul* grec[44] spune povestea – reluată de *Bestiariile* din Evul Mediu – femelei de elefant care, din cauză că a mâncat mandragoră, pornește, mânată de dorință, în căutarea masculului.

Medicii preluaseră mandragora de la vrăjitori și de la negustorii de ierburi de leac. Simpla capacitate a mandragorei de a dărui dragoste și fecunditate o făcea să fie una dintre „puterile" sacre; în ea se găseau realitatea, forța, viața. De altfel, creștea în grădina Hecatei[45]; de aici și locul atât de important pe care îl ocupă în magia acesteia[46]. Mandragora era culeasă – așa cum am văzut – la antici la fel cum se culege și în zilele noastre, respectând un adevărat ritual. „În jurul mandragorei", scrie Teofrast, „se fac trei cercuri cu o sabie, apoi se sapă, privind către apus. O altă persoană trebuie să dănțuiască în jurul plantei și să rostească numeroase formule afrodiziace"[47]. Plinius transmite aceeași tradiție, precizând că persoana care sapă trebuie să evite să aibă vântul în față[48]. Alt detaliu pe care îl semnalează Teofrast este acela că, înainte să fie smulsă din rădăcini, mandragora trebuie lovită de două ori cu sabia[49].

Acest ritual nu cuprinde cunoscuta ceremonie a câinelui. Abia în secolul V d.Hr., într-un codex Dioscoride, apare celebrul desen reprezentând-o pe Euresis, zeița invenției, care îi oferă lui Dioscoride mandragora și ține legat cu o sfoară un câine mort[50]. Totuși, folosirea câinelui pentru smulgerea mandragorei din pământ pare

probabilă încă de la sfârșitul Antichității. Și în acest caz s-a produs fenomenul asimilării de legende ale altor plante, pe care l-am recunoscut adeseori în credințele moderne. Aelianus, într-adevăr, vorbește despre o plantă numită *aglaophotis* („lumină strălucitoare") sau *cynospastos* („smulsă din rădăcini de un câine"), care strălucește noaptea, iar ziua se ascunde, evitând lumina soarelui[51]. Afirmația lui Aelianus potrivit căreia câinelui i se aduc onorurile îndeobște rezervate oamenilor este semnificativă. Rădăcinile acestei plante servesc drept remediu împotriva epilepsiei. Să precizăm că pentru antici epilepsia era o boală provocată de lună[52], iar planta care strălucește în întuneric și se ascunde de soare trebuia să fie în mod cât se poate de firesc leacul ei. *Aglaophotis* este așadar închinată lunii și poate acționa asupra influențelor nefaste ale acesteia; de aici și relația ei cu câinele, animal selenic prin excelență. Plinius[53] scrie că *aglaophotis* crește în Arabia Orientală: unii magi o folosesc pentru a înălța rugăciuni către zei. Numele se regăsește însă de mai multe ori în inventarul plantelor cunoscute de lumea antică[54].

Istoricul Josephus Flavius povestește o mulțime de lucruri minunate despre planta *baaras*, care crește în Arabia, strălucește noaptea și se ferește de om[55]. Istoricul bizantin Cedrenus spune o poveste asemănătoare despre iarba *battaritis*, care crește în Fenicia, în apropiere de Cezareea lui Filip[56]. Detaliul, comun plantelor *baaras* și *aglaophotis*, că acestea se feresc de om și este greu să pui mâna pe ele le situează în categoria plantelor miraculoase, legate fără doar și poate de un prototip mitologic. Mijlocul de a le obține pe care ni-l transmite Josephus – stropirea lor cu urină de femeie sau cu sânge menstrual – ține de magie[57]. De altfel, atunci când posedă deja planta, negustorul de ierburi de leac are mare grijă să o izoleze, închizând-o în cercuri magice, pentru ca virtuțile ei oculte să nu se piardă în pământ. Să remarcăm că cercul magic împiedică mandragora să fugă: cel puțin așa afirmă interpolatorii lui Pseudo-Apuleius, 131[58]. Atât *baaras*, cât și *aglaophotis* erau remedii supreme ale epilepsiei: aveau deci puterea să anihileze influența nocivă a lunii și a demonilor.

Caracterul de plantă de excepție atribuit mandragorei găsea încă un sprijin în forma ciudată a rădăcinii ei. Antropomorfismul rădăcinii de mandragoră era, într-adevăr, un lucru cunoscut în lumea antică. În tratatul său, care s-a pierdut, despre proprietățile

plantelor, Pseudo-Pitagora numește mandragora *antropomorphon*[59]. Columella scrie: „Quamvis semihominis vesano gramine foete. Mandragorae pariat flores”[60]. Detaliu pe care îl regăsim altundeva: „mandragora herba… et est ejus radix in similitudine corporis humani”[61]. Pe de altă parte, să nu uităm că această credință rămânea puternică mai ales în sânul claselor necultivate și că, în consecință, referințele literare nu pot fi decât accidentale. Randolph crede că originea ei trebuie căutată în afirmația lui Dioscoride și a lui Plinius cum că mandragora are două sexe distincte[62]. Explicația ni se pare totuși insuficientă. Am văzut în altă parte că sexualitatea plantelor era o „teorie” curentă în Mesopotamia și în alte țări din Orient: ea nu implica nicidecum antropomorfismul. Plinius afirmă despre rădăcinile plantei *erynge* că prezintă caracterele sexelor[63], dar nu este vorba nicicum despre antropomorfism. În ceea ce ne privește, suntem de părere că antropomorfismul mandragorei își află originile în aspectul straniu al rădăcinii sale în primul rând, ca și în faptul că, încă din vremurile cele mai îndepărtate, ea a fost considerată o plantă de excepție, cu putere magică. Negustorii de ierburi de leac și vrăjitorii n-au fost de altfel singurii care au divinizat-o: cunoaștem un Zeus Mandragoras și o Afrodita Mandragorites[64]. Considerată plantă sacră și sterilizatoare, este plauzibil ca mandragora să fi devenit „zeiță”, ca de la un moment dat să fi fost *văzută* sub o formă umană: este același proces religios care a transformat „sacrul” unui morman de pietre (*hermae*) în zeul Hermes și un paladiu în zeița Pallas. Acest proces de „in-formare” a sacrului, de personificare a realității absolute, de cristalizare a unui simbol metafizic și teologal în „forme” și „drame” – procesul de degradare a principiilor printr-o cădere, adesea foarte clar definită, în *concret* – va face obiectul unei ample analize în partea a doua a studiului nostru.

3. La vechii evrei, virtutea magică de a dărui fecunditatea aparținea așa-numitelor *dûdâ'im*, „merele dragostei”, cunoscute mai ales din episodul care o are în centru pe Rahila[65]. Septuaginta traduce *dûdâ'im* prin *mandragorai* sau *mela mandragoron*; totuși, nu este sigur că termenul semit desemna aceeași mandragoră despre care ne vorbesc textele Antichității mediteraneene. Într-adevăr, o confuzie s-ar explica ușor: în epoca în care a fost realizată Septuaginta, *dûdâ'im* aveau probabil aceleași virtuți afrodiziace ca și mandragora.

În orice caz, în textul din Facerea, XXX, 14-16, este evidentă virtutea fertilizantă a „merelor dragostei", virtute magică ce acționează mecanic asupra femeii, independent de îmbrățișarea masculului, prin simpla prezență a plantei pe pat[66]. „Merele dragostei" aveau această „putere" sacră de a dărui fecunditate prin simpla lor prezență: unde se aflau ele, spațiul profan dispărea, înlocuit de un „spațiu sacru" în care coexistau toate caracteristicile *realului*: vitalitate, fertilitate, putere.

Egiptologul Heinrich Brugsch[67] identifică termenul egiptean *dudon* cu *dûdâ'im*, dând astfel o nouă interpretare celebrei inscripții descoperite pe mormântul lui Seti I, care povestește distrugerea speciei umane. În acest text este vorba despre un amestec de bere și *dudon*, făcut în așa fel încât „mixtura seamănă cu sângele omenesc"[68]. Dacă această identificare cu mandragora – sau, cel puțin, cu cealaltă plantă care îi seamănă perfect, *dûdâ'im* – ar fi găsit justificare, implicit funcția mitică a mandragorei ar fi fost demonstrată încă o dată printr-un document arhaic. Căci băutura făcută din bere și *dudon* era menită să astâmpere setea de sânge omenesc a crudei zeițe Sakhmit și să o cufunde totodată în beție; cu ajutorul acestui amestec soporific, neamul oamenilor era salvat de furia necruțătoare a zeiței; după distrugerea unei mari părți a umanității se definea un fel de „creare" a omului pornind de la acest lichid care avea culoarea sângelui omenesc[69].

Un articol de mare erudiție al egiptologului Henri Gauthier[70] a eliminat însă ipoteza lui Brugsch. Gauthier amintește, într-adevăr, că naturalistul Schweienfurt nu găsise în Delta Nilului nici o specie vegetală care să semene cu mandragora și că Victor Loiret nu a descoperit pe monumentele egiptene vreun motiv care să se inspire din aceasta. (Totuși, așa cum vom putea constata curând, Loret se înșelase, deoarece asemenea motive există.) Pe de altă parte, traducătorii copți al *Cântării Cântărilor* nu s-au folosit în pasajul respectiv (VII, 10-13) de termenul *dudon*, ci au transcris în caractere copte grecescul *mandragora*. De altfel, ar fi fost greu să pisezi și să transformi în pulbere o plantă. De aceea, Gauthier afirmă că semnele *dd* din inscripție indică argila de Assuan. „Substanța *dudon*, pisată și amestecată cu bere, dădea acestei băuturi o culoare roșie care o făcea să semene cu sângele omenesc."[71] Mixtura aceasta era bogată în miraculoase virtuți magice.

Cam în aceeași perioadă, profesorul Steindorff demonstra că semnele *dd* trebuie citite *didi*, și nu *dudon*[72]. Această interpretare s-a dovedit justificată. Afirmația lui Gauthier cum că *dd* indică un mineral, și nu o plantă, este acceptată și ea de cea mai mare parte a egiptologilor. Griffith crede că *didi* însemna „ocru roșu", hematit[73]. Dawson îl traduce prin „nubian haematite"[74]. Wallis Budge propune ca interpretare „rodie"[75]. Elliot Smith formulează totuși unele analogii între misteriosul *didi* și mandragoră. *Didi* servește la recrearea speciei umane, iar mandragora, după anumite tradiții, este făcută[76] din aceeași humă din care Dumnezeu l-a plămădit pe Adam. Mandragora ar fi așadar o substanță asemănătoare cu lutul *didi*. La care Smith mai adaugă o relație, identificând hematitul roșu din Egipt (*didi*) cu *dittu*, plantă a vieții și a nașterii în mitologia babiloniană, cea în căutarea căreia pleacă Ghilgameș[77].

Afirmația lui Gauthier că mandragora lipsește atât din vegetația, cât și din arta Egiptului s-a dovedit, cum am arătat pe scurt mai sus, falsă. Într-adevăr, Frits Heide a reușit să reconstituie pe o pictură tombală din vremea celei de-a XVIII-a Dinastii desenul unei mandragore[78]. Fragmentul a fost reprodus și de către Keimer[79]. Pe de altă parte, printre resturile de vegetale găsite în mormântul lui Tutankamon au fost recunoscute câteva fructe de mandragoră. Acestea proveneau însă din vestul Asiei, unde asirienii le utilizau în medicină. Mandragora n-a crescut niciodată în Valea Nilului. Iar dacă egiptenii au folosit-o, i-au atribuit doar rolul de motiv decorativ, fără să-i exploateze vreodată calitățile medicinale[80].

În Mesopotamia, dimpotrivă, medicina a folosit mandragora extrem de frecvent. Nu știm nimic totuși despre legendele asiriene referitoare la această plantă, deoarece n-au ajuns până la noi decât documente relativ târzii și care tratează „științific" despre proprietățile ei medicinale. Thompson[81], care a studiat cel dintâi botanica medicinală asiriană, identifică mandragora (*Mandragora officinarum, L*) cu planta NAMTAR. IRA. Un extract din această plantă servea la calmarea durerilor de dinți; administrată pe cale internă, era în același timp un purgativ și un remediu eficace împotriva îmbătrânirii. Textele vorbesc în special despre planta „Namtar din nord", care „nu are fructe" și se dovedește deosebit de eficientă împotriva nevralgiilor dentare. Principala sa utilizare rămâne totuși aceea care face din ea un mijloc de a ușura unele nașteri: pântecul femeii pe cale să nască se unge de șapte ori cu

sucul extras din rădăcina de Namtar din nord. Mandragora – a cărei denumire asiriană era *pi (1) lû*, „planta Zeului Ciumă" – era folosită și ca soporific. Toate părțile plantei, rădăcină, frunze, suc, fructe, își aveau utilizarea lor. Printr-o metateză comună, Thompson face ca *luffah*, unul dintre numele arabe ale mandragorei, să derive din *pi (1) lû*. Cât despre denumirea de „Namtar mascul", Thompson crede că ea este consecința aspectului celor două sfere care, atunci când florile s-au scuturat, rămân la capătul tulpinii și care își află corespondența în aparatul genital al bărbatului. În același timp, el amintește că rădăcina *kahîna* din textele asiriene era comparată. Nu este sigur totuși că, așa cum crede Thompson, *kahîna* ar desemna mandragora. Iar pe de altă parte se știe că mesopotamienii considerau un lucru ca fiind „mascul" sau „femelă" nu după „eventualele asemănări cu organele genitale", ci privit în ansamblul lui; atributele „puternic", „mare", „luminos" etc. caracterizau în general sexualitatea obiectelor inanimate[82]. În India, terminologia sanscrită trădează adesea, ce-i drept, asimilarea cu aparatul sexual uman; *i.e. yonipushpa* (*Cletoria ternatea*), *lingapushpa* (*Nerium odorium*). Tratatul *Rājanighantu* păstrează însă o împărțire a plantelor în masculine, feminine și hermafrodite, care își află fundamentul într-o apreciere în totalitate a plantei: zveltă sau bondoacă, moale sau tare, lungă sau scurtă etc.[83] Probabil că mai degrabă aspectul *total* al plantei decât asimilarea cu părțile aparatului genital uman a dus la ideea sexualității.

4. Problema originii legendelor cu privire la mandragoră i-a atras întotdeauna pe specialiștii în folclor și pe orientaliști (Adalbert Kuhn[84]).

Schlosser definește o serie de raporturi între mandragoră, ferigă și pelin[85]. Toate sunt greu de obținut, toate aduc noroc, toate posedă virtuți miraculoase etc. Toate se află, într-un anumit fel, într-o asociere magică cu fulgerul[86]; împărăteasa – reprezentare a mandragorei la neamurile germanice[87] – ia mana vacilor, face oamenii să se îndrăgostească și apără de fulger. Floarea ei este galbenă, ca aceea a mandragorei. Pe de altă parte, mandragora se naște în mod miraculos, la fel cum se nasc unii zei, din foc sau din lichid seminal care cade pe pământ[88]. În consecință, mandragora este o plantă a fulgerului și totodată o soma-plantă[89]. Ea se află în relație cu lumea de dincolo de mormânt[90].

Explicațiile lui Schlosser nu sunt întotdeauna convingătoare. Acesta utilizează prea multe atribute care, la origine, nu țin de legenda mandragorei, nici nu-i aparțin în exclusivitate. Astfel, Schlosser acordă importanță detaliului că mandragora crește la poalele alunului (*hazel tree*, *Corylus avellana*), pentru a-și susține teoria relației cu fulgerul. Numai că în această privință, cum bine a arătat Starck[91], nu avem decât o singură mărturie. Iar documentele antice nu prea vorbesc despre eficiența mandragorei împotriva fulgerului. Laptele, floarea galbenă, strălucirea în noapte, toate acestea sunt atribute comune unui mare număr de plante magice[92].

Starck explică legenda europeană a mandragorei prin trei *saga*, cunoscute din Antichitate: 1) ansamblul credințelor transmise de Teofrast, care au legătură cu beladona (suc narcotic, utilizarea plantei ca afrodiziac, eficacitatea ei contra mușcăturilor de șarpe, dificultatea de a o obține); 2) legenda plantei *aglaophotis*, care strălucește noaptea, fuge încolo și-ncoace, îl pune în pericol pe cel care o culege (episodul cu câinele), alungă demonii și posedă nenumărate virtuți fertilizante și ginecologice; 3) legenda orientală (originară din Mesopotamia sau din Persia) a unei rădăcini antropomorfe, născută din sămânța unui bărbat mort sau adormit și înzestrată și ea cu puteri magice[93]. Legenda mandragorei ar fi rezultatul unei fuziuni între aceste trei *saga*. Originea ei n-ar putea fi germanică[94]. Centrul acestor credințe se pare că ar trebui să fie Mesopotamia[95].

G. Elliot Smith[96] afirmă la rândul lui că mandragora se definește ca un succedaneu a două substanțe magice și religioase care, în vremurile arhaice și în principal în Egipt, ar fi deținut un rol de excepție: 1) scoicile și melcii marini, embleme ale Marii Zeițe; 2) *didi*, substanța magică despre care este vorba în legenda egipteană a distrugerii omenirii. Cât privește legenda mandragorei, Elliot Smith o consideră rodul întrepătrunderii a două credințe arhaice: 1) rechinul (*dog-fish*) ce păzește comorile de pe fundul mării și 2) mitul egiptean al zeului cu cap de câine care veghează asupra operațiunilor de îmbălsămare și joacă un rol important în procesul de reînviere[97]. În aceste concluzii, Elliot Smith rămâne consecvent ipotezei sale universal cunoscute a aportului de excepție al egiptenilor la evoluția spirituală a umanității.

Rendel Harris descoperă în mandragoră prototipul vegetal al Afroditei. Aceasta, în opinia lui, nu este altceva decât „personificarea mandragorei sau a merelor dragostei". Într-adevăr, zeița ține în

mână o mandragoră în formă de fruct, iar talia îi este cuprinsă de o cingătoare din mandragoră. „Planta pare să fi venit în Levant din Cipru. Cum Cipru era în vremurile de demult insulă feniciană, se pare că numele zeiței este o alterare a numelui fenician al merelor dragostei. Mărul pe care zeița îl ține în mână în unele opere de artă este simbolul mărului originar al dragostei."[98]

Note

1. A.T. Stark, *Der Alraun*, p. 29; A. Schlosser, *Die Sage vom Galgenmännlein*, pp. 17-18. Textul a fost citat mai întâi de Perger, *Ueber den Alraun*, Wiener Altert.-Verein, Viena, 1861, p. 261.
2. *Op. cit.*, p. 124.
3. Stark, *op. cit.*, p. 32. Și anticii încercaseră să explice numele în felul acesta.
4. Originea mandragorei după Sfânta Hildegard, în A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen* (Freiburg, 1909), vol. I, p. 420. Vezi și H. Marzell, *Unsere Heilpflanzen*, p. 162; Stark, *op. cit.*, p. 28.
5. Marzell, *op. cit.*, p. 162.
6. Numele arabe ale mandragorei sunt, în acest sens, semnificative: *toffâh-el-jenn* („mărul duhurilor"), *siraj-el-kotrob* („lampa duhurilor"), *l'ba* și *beid-el-jinn* („ouă ale duhurilor").
7. Starck, *op. cit.*, p. 48, n. 1.
8. Ch. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (Paris, 1911).
9. Epiphanius, *Opera* (ed. Migne, Paris, 1858), vol. III, col. 521. Acest motiv este fără doar și poate oriental. Proprietățile afrodiziace ale mandragorei le erau cunoscute, așa cum vom putea vedea curând, autorilor greci și latini. Totuși, detaliul acesta, povestea despre elefant, nu se regăsește în nici un alt text grecesc, deși *Fiziologul* este compus în cea mai mare parte dintr-un material eterogen, preluat din nenumărate surse. *Cf.* Francesco Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco* (Napoli, 1936), p. 55; D. Russo, *Studii și Critice* (*Études et critiques*), București, 1910, pp. 23 ș.u. O versiune românească (secolul al XVIII-lea) a *Fiziologului* a fost republicată de Gaster în *Studies and Texts* (vol. II, Londra, 1925-1928), pp. 1134-1166.
10. Rendel Harris, *The Ascent of Olympus*, Manchester, 1917, p. 124.
11. Vezi Felix v. Luschau, Ascherson, R. Beyer, *Sechs Mandragora-Wurzeln* (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1891, pp. 726 ș.u.), p. 735, în notă.
12. Simțim în acest fragment atitudinea sceptică și ușor ironică a lui Leon Africanul (1443-1530), atitudine pe care o regăsim de altfel, după cum am văzut, în majoritatea scrierilor din perioada Renașterii.

Pentru vechile legende germanice despre plante, v. Aug. Wünsche, *Die Pflanzenfabel in der Weltlitteratur* (Leipzig, 1905).

13. Alte note cu privire la mandragoră în Evul Mediu (Isidor de Sevilla etc.) în Starck, *op. cit.*, pp. 24 ș.u.
14. Steier, în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, tom XIV, col. 1028. P. de Lagarde crede că numele derivă din persanul *mardum-giâ*, „om-plantă", sau din *Mihregia*, „iarba lui Mithra", însă este doar o ipoteză.
    Se construiesc și alte etimologii, la fel de nefundamentate, pornind de la termeni sanscriți: *maud*, „bucurie", *mautasana*, „somn", „viață", *mandra*, „plăcere", *mantara*, „arbore-paradis", *agru*, „necăsătorit", „violent", „pasionat". *Cf.* G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon* (Manchester, 1918), pp. 203 ș.u.
15. Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, 852.
16. Letronne, *Œuvres*, III, p. 45 – *cf.* Steier, *op. cit.*, col. 1028.
17. Boisacq, *Dictionnaire étymologique*, p. 607; O. Schrader, *Real lexicon der indogermanischen Altertumskunde*, pp. 35 ș.u.; Steier, *loc. cit.*
18. P. Campbell Thompson, *The Assyrian Herbal* (Londra, 1924), pp. 187-189.
19. *Materia medica*, IV, 75; mai pe scurt, Pliniu, *Nat. Hist.* XXV, 145-150.
20. Am urmat descrierea lui Dioscoride. Pliniu (*Nat. Hist.* XXV, 147) cunoaște două specii: „candidus, qui et mas niger, qui femina existimatur".
21. *Historia Plantarum* VI, 2, 9.
22. *Mat. med.* IV, 75.
23. Fraas, *Synops. plant. flora class.*, p. 167, citat de Steier, *loc. cit.*, col. 1030. *Cf.* Starck, *Der Alraun*, p. 13.
24. *Nat. Hist.* XXV, 149; Alex. Trall, II, 29; Steier, col. 1032.
25. Dioscoride, *Simpl.* I, 12; Teofrast, *Hist. Plant.* IX, 9, 1. *Caus. plant.* VI, 4, 5; Xenofon, *Symp.* II, 24; Platon, *Rep.* 488 C; Demostene, *Filip.* IV, 6; Aristotel, *De Somn.* III, *Athen.* XI, 504 C; Macrobius, *Sat.* VII, 6, 7; Pliniu, *Nat. Hist.* XXV, 150: *vis somnifica*; Celsus, V, 25; Filon, *De Vita Contempl.* V etc. Plutarh, *Mor.* 15 F, crede că mandragora, atunci când crește în apropierea viei, acționează atât de puternic asupra acesteia, încât vinul făcut din strugurii ei îl cufundă într-un somn adânc pe cel care-l bea. *Cf.* Steier, col. 1032.
26. Dioscoride, *Mat. med.* V, 71; Pliniu, *Nat. Hist.* XIV, 111.
27. Dioscoride, IV, 75, 7.
28. „The Mandragora of the ancients in folklore and medicine" (*Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. XII, ianuarie 1905, pp. 485-537), pp. 516 *sq.*, autori din Evul Mediu și din Renaștere. La pagina 527, Randolph citează opiniile doctorului B.W. Richardson care, folosindu-se de formula anticilor, a preparat o soluție narcotică ce s-a dovedit a fi excelentă.

29. *Stratag.* II, 5, 12. O povestire identică, dar care îi are drept personaje pe Cezar și niște tâlhari de pe mare, se găsește în Polyainos, *Strat.*, 231, *cf.* Steier, col. 1033. Procopius, *De bello Gothico* II, 11, relatează aceeași aventură, atribuind-o ostrogoților; vezi L. Lewin, *Die Gifte in der Weltgeschichte* (Berlin, 1920), pp. 528-529. Această istorioară a fost pusă de altfel pe seama multor alți generali celebri din Antichitate; Randolph, *op. cit.*, pp. 509-512.
30. Teofrast, *Caus. plant.* VI, 4, 5; Apuleius, *Metam.* 10, 11.
31. Lewin, *Die Gifte*, p. 573.
32. Citat de Randolph, p. 500; *cf.* alte referințe, *ibidem*, p. 501.
33. Galenus, XII, p. 67 K; Steier, col. 1034.
34. Teofrast, *Hist. Plant.* IX, 9, 1; Dioscoride, *Mat. medica* IV, 75, 4.
35. Dioscoride, *ibidem*; Pliniu, XXV, 147; Hipocrat, III, 338; Celsus, VI, 6, 1; *cf.* Steier, *loc. cit.*
36. Pliniu, XXVI, 104 ș.u.
37. Teofrast, *Hist. Plant.*, IX, 9, 1; Dioscoride, IV, 75; Pliniu, XXV, 104; XXVI, 121; Hipocrat, II, 739 etc. Steier, *ibidem*; Randolph, *op. cit.*, p. 507.
38. Pliniu, XXVI, 121.
39. Dioscoride, IV, 75; Pliniu, XXVI, 156.
40. Pliniu, XXVI, 24, 93. Rădăcina servea și împotriva durerilor de dinți (Celsus, VI, 9), ca și împotriva mușcăturilor de șarpe (Pliniu, XXV, 150).
41. Dioscoride, IV, 75; Pliniu, XXVI, 156.
42. *Cf.* Heinrich Marzell, *Unsere Heilphlanzen* (Freiburg im Breslau), pp. 197 ș.u.; Dioscoride, *Mat. med.* III, 113, și Pliniu, *Nat. Hist.* XXV, 73. Galenus și Hipocrat cunosc și folosirea pelinului în ginecologie și pentru combaterea bolilor femeiești; în acest caz nu este vorba însă de *Artemisia vulgaris*, ci, mai probabil, de o specie foarte apropiată (*Artemisia campestris*, *arborescens maritima* sau *judaica*). *Cf.* Marzell, *op. cit.*, pp. 222 ș.u.
43. Dioscoride, IV, 75; Teofrast, *Hist. Plant.* IX, 9, 1. Alte referințe în Randolph, *op. cit.*, p. 501.
44. Capitolul IV. *Cf.* F. Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco* (Napoli, 1936).
45. Orfeu, *Argonautica*, 919; Steier, col. 1035.
46. Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, 852.
47. *Hist. Plant.* IX, 8, 8.
48. *Nat. Hist.* XXV, 148, Dioscoride (IV, 153) și Pliniu (XIII, 128) repetă această indicație pentru culegerea plantei *thapsic*.
49. *Hist. Plant.* IX, 8, 8.
50. *Cf.* reproducerile din *Codex Juliana Anicia* (512) în articolul lui Ch. Singer „The herbal in Antiquity and its transmission to later ages" (*Journal of Hellenic Studies,* 1927, pp. 1-52), pp. 6, 40-41.

51. Aelianus, *Nat. Anim.* XIV, 27.
52. *Cf.* S. Saintyves, *L'Astrologie populaire* (Paris, 1937), pp. 186 ș.u.
53. *Nat. Hist.* XXIV, 160.
54. E. Meyer, *Geschichte der Botanik*, vol. II (Königsberg, 1855), p. 344; P. Ascherson, *Zeit-Ethnol.*, 1891, p. 731, în notă; A. Delatte, *Herbarius*, p. 146.
55. Josephus, *De bello judaico* VII, 6, 3.
56. *Hist. Comp.*, I, în *Patr. grecque* a lui Migne, CXXI, p. 581; A. Delatte, *Herbarius*, p. 144.
57. Pliniu, XXVIII, 77 ș.u.; Delatte, *op. cit.*, pp. 87-88.
58. Delatte, *op. cit.*, p. 75.
59. V. glosa în Dioscoride, IV, 75.
60. *De re rustica* X, 19.
61. *Corpus glossariorum latinorum* III, 585, 1; Steier, col. 1035.
62. Randolph, *The Mandragora of the ancients*, p. 494.
63. *Nat. Hist.* XXII, 20.
64. Hesychios, s.v. *Mandragorites.*
65. Facerea, XXX, 14-16; Cântarea Cântărilor, VII, 10-13. *Cf.* Ascherson, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1891, p. 736; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, vol. II, col. 653-655.
66. Frazer, „Jacob and the Mandrakes" (*Proceedings of the British Academy*, 1917, pp. 57-59 ș.u.). După Rendel Harris, *dûdâ'im* ar deriva din *dodim*, „dragoste". Această etimologie, pe care Frazer o acceptă, este considerată imposibilă de profesorii Canney și Bennet. Primul sugerează că *dûdâ'im* ar putea fi pluralul lui *dûd*, „vas", „oală". După cum se știe, în Egipt, în partea de sud a Indiei și pe țărmurile Mediteranei, vasul este simbolul femeii. *Cf.* Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, p. 199.
67. „Die Alraune als altägyptische Zauberpflanze" (*Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1891, vol. 29, pp. 31-33).
68. Textul a fost tradus de mai multe ori: Roeder, *Urkunden*, pp. 142 ș.u.; Wallis Budge, *From fetish to God*, pp. 463 ș.u.; etc.
69. Pentru dezbaterile în jurul acestei ipoteze, v. și H.C. Trumbull, *Blood Covenant*, pp. 110-111, precum și nota 1 de la p. 111.
70. „Le nom hiéroglyphique de l'argile rouge d'Eléphantine" (*Revue Egyptologique*, vol. XI, 1904, pp. 1-15).
71. Gauthier, p. 4.
72. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, vol. 27, 1890, pp. 60 ș.u.
73. Citat de George Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon* (Manchester…), p. 193.
74. Dawson, „The substance called didi by the Ancient Egyptians" (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1927), pp. 417-503, îndeosebi p. 501; *Magician and leech. A study in the beginnings of medicine,*

with special reference to ancient Egypt (Londra, 1929), p. 113, demonstrează, utilizând o documentație mai bogată decât cea a lui Gauthier, rolul acestei substanțe în medicina egipteană.
75. *From fetish to God*, p. 465.
76. Frazer (p. 6), citat de Elliot Smith.
77. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, pp. 195 ș.u.
78. *Tidsskrift for historisk botanik*, I (1918-1919), pp. 8-22; Steier, col. 1031.
79. Keimer, *Die Gartenpflanzen im alten Ägypten*, p. 21, pl. 172, 173.
80. Dawson, *The substance called didi*, p. 501; *Magician and leech*, p. 113. Dimpotrivă, nimic despre mandragoră în Wallis Budge, *The divine origin of the craft of the herbalist* (Londra, 1928).
81. *Assyrian Herbal*, pp. 187 ș.u.
82. *Cf. Metallurgy, Magic and Alchemy*, pp. 17 ș.u.
83. *Cf.* studiul nostru *Cunoștințe botanice în vechea Indie*, pp. 234-235.
84. A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertanks* (Berlin, 1859).
85. *Die Sage vom Galgenmännlein*, p. 104.
86. *Ibidem*, pp. 95 ș.u.
87. *Ibidem*, p. 105.
88. *Ibidem*, p. 108.
89. *Ibidem*, pp. 103 ș.u.
90. *Ibidem*, pp. 112 ș.u.
91. *Der Alraun*, p. 69.
92. Starck, *ibidem*, p. 71.
93. Starck, *Der Alraun*, pp. 72-74.
94. *Ibidem*, p. 77.
95. *Ibidem*, p. 76.
96. *The Evolution of the Dragon*, pp. 197 ș.u.
97. *Ibidem*, p. 162.
98. Rendel Harris, *The Ascent of Olympus* (Manchester, 1917), p. 134, *cf.* capitolul IV, integral: „The Origin of the Cult of Aphrodite”.

Experimentul Lombrosa
– fragment din romanul *Tozgrec* –

Ioan Petru Culianu

Acesta text reprezintă un fragment din romanul *Tozgrec**. Secvențele alese, scrise în franceză, datează din 1984, din perioada în care autorul era profesor la Universitatea din Groningen, în Olanda. Traducerea în limba română îi aparține Terezei Culianu-Petrescu (vezi *supra*, pp. 513 ș.u.).

Lombrosa Morning Star *din 12 mai 199...*
Lombrosa, cel mai fericit oraș din Statele Unite

Lombrosa/Washington, 11 mai

Juriul de onoare al Fundației „Work and Progress" a acordat în unanimitate premiul decenal „Happiest Town of the U.S." orașului Lombrosa din California. Ieri seară, primăreasa Lombrosei, domnișoara Mekor Haym, a primit delegația din Washington condusă de senatorul Fulke Greville în Grand Hall al Pavilionului de Expoziții.

În alocuțiunea sa, senatorul Greville a menționat că alegerea Lombrosei nu a fost dificilă, fiindcă aceasta îi devansa cu mult pe toți ceilalți candidați, pe toate planurile. Astfel, a adăugat senatorul, aici procentul crimelor este cel mai scăzut din Statele Unite, poluarea atmosferei, a apei și a pământului e minimă datorită faptului că Lombrosa utilizează 100% energie alternativă, iar benzina fără plumb este impusă prin lege de douăzeci de ani.

---

* Între timp, romanul *Tozgrec* a fost publicat de Editura Polirom la sfârșitul anului 2010.

Senatorul a enumerat în continuare celelalte sectoare în care Lombrosa se află în fruntea celor mai umane orașe din Statele Unite. Șomajul, de exemplu, s-a menținut sub 10%, în timp ce candidatul cel mai apropiat înregistrează 17,6%; asigurările sociale sunt mai bune decât în Suedia, a spus senatorul, deoarece nu exclud pe nimeni, cuprinzând o alocație de șomaj fără limită de timp și o pensie de bătrânețe începând de la șaizeci și cinci de ani, după o ședere neîntreruptă în Lombrosa de douăzeci de ani. Artele frumoase și cultura prosperă în Lombrosa, a cărei Universitate i-a atras pe mai mulți dintre savanții și scriitorii cei mai celebri ai vremii noastre, fără deosebire de naționalitate. Dat fiind că săptămâna de lucru durează treizeci de ore, iar veniturile medii sunt mai mult decât suficiente pentru a le asigura din belșug subzistența, locuitorii Lombrosei, judecând după numărul cărților vândute în oraș, sunt cei mai avizi cititori din lume. Aceasta a permis marilor edituri să reducă prețurile cu 18% la cărțile de artă și cu 33,8% la operele literare și de informare.



89. *Portret imaginar al artistului.*
Desen de Ioan Petru Culianu, București, cca 1968

Senatorul a admis de asemenea că politica locală privitoare la prostituție a dat rezultate excelente, adăugând totodată că

„există îndoieli serioase referitoare la aplicabilitatea ei în altă parte”. Într-adevăr, în Lombrosa casele de toleranță sunt admise și protejate prin lege. Aceasta a dus la completa dispariție a relațiilor tradiționale dintre libera prostituție, crima organizată și droguri. Practicanții prostituției de ambele sexe sunt acum salariații unei societăți locale pe acțiuni. Mai mulți dintre ei sunt și acționari.

Mai puțin lăudabil ar fi, după senatorul Greville, tratamentul rezervat în Lombrosa străinilor. Aceștia sunt obligați să se înregistreze la poliție, în cazul în care au intenția de a depăși zece zile de ședere în oraș. Poliția efectuează un control sever al tuturor nou-sosiților și nu e deloc rar ca unii să se pomenească expulzați din Lombrosa fără prea multe explicații. „Ce-i drept”, a adăugat senatorul, „orice paradis se cere strașnic păzit cu o sabie de foc. Și totuși, noi avem datoria de a critica măsurile care duc la restrângerea libertăților individuale”. Senatorul Greville a observat și că mai multe expulzări din Lombrosa formează acum obiectul unei dezbateri juridice. El și-a încheiat discursul subliniind încă o dată aspectele excepționale ce fac din Lombrosa orașul cel mai admirat și – de ce să n-o spunem? – cel mai invidiat din Statele Unite.

În răspunsul său concis, domnișoara Mekor Haym, primăreasa Lombrosei, a mulțumit Fundației „Work and Progress” și guvernului federal pentru atenția pe care au binevoit s-o consacre în ultimul timp orașului nostru. De vreme ce această atenție privește și unele chestiuni ținând de justiție, domnișoara Haym a dorit să precizeze că nici un străin care a sosit în oraș fără intenții rele n-a fost expulzat din Lombrosa. În consecință, ea este de părere că orașul poate fi de asemenea considerat drept campion al acelor libertăți individuale care au făcut și fac încă parte din mesajul societății americane către întreaga lume. „Trebuie însă deopotrivă să i se recunoască acestei entități fericite care este orașul nostru libertatea de a se apăra în fața acelor criminali și impostori ce sosesc din toate părțile și care ar invada-o în cele din urmă dacă n-ar exista brațul viguros al legii și ordinii, căruia îi incumbă datoria de a păstra cuceririle noastre.” Aceste cuvinte au fost urmate de aplauzele frenetice ale asistenței, până într-acolo încât a fost nevoie să se impună liniștea pentru a împiedica prăbușirea Pavilionului din cauza rezonanței. (Rezonanța este un fenomen fizic provocat de cadențe ritmate ca de pildă pașii soldaților, care

riscă să provoace prăbușirea construcțiilor – de exemplu a podurilor.)

Primăreasa Lombrosei și-a încheiat discursul cu aceste cuvinte vibrante: „Premiul pe care ni-l decernați astăzi, domnule senator și domnilor membri ai juriului, reprezintă pentru noi un simbol. Este simbolul unei fericiri pe care n-am obținut-o decât cu prețul unor renunțări. Locuitorul Lombrosei a devenit mai puțin egoist, are mai mult instinct comunitar, este mai selectiv când e să opteze pentru o activitate sau alta și când trebuie să-și educe copiii. El are privilegiul de a respira un aer destul de pur, de a se plimba de-a lungul unor plaje curate și de a face baie în apa unui ocean la fel de transparent precum e cerul. Datorită faptului că înțelege totodată să-și păstreze acest privilegiu, el nu va ceda niciodată promisiunilor mincinoase ale bogăției. Ni s-a reproșat adesea insuficienta noastră capacitate de a primi turiști și voința noastră înverșunată de a nu admite pe teritoriul acestui district nici o industrie poluantă. Li s-a reproșat forțelor noastre de ordine că dau amenzi exorbitante turiștilor care fac camping în afara spațiilor autorizate. Noi avem aici o lege foarte severă care împiedică suprapopularea și înțelegem s-o respectăm pentru a nu prejudicia fericirea locuitorilor noștri. Și vă promitem aici solemn, doamnelor și domnilor, că vom continua să veghem până la capătul puterilor noastre pentru ca această cucerire care se numește fericire să nu fie efemeră, pentru ca ea să continue din generație în generație, transformând Lombrosa în model al unui viitor mai bun pentru toată lumea”.

Lombrosa Shadow *din 14 iunie 199... Un sat de cocainomani în Olanda. Autoritățile le-au tulburat fericirea*

Los Angeles/Amsterdam (Olanda), 12 iunie

Olanda este una dintre națiunile Europei Occidentale care a fost în cel mai înalt grad perturbată de efectele recesiunii economice din anii ’80. Chiar dacă tulburările sociale au fost destul de bine ținute în frâu, dificultățile reale încă subzistă. Într-adevăr, 1,5 milioane de șomeri care trăiesc pe spezele statului reprezintă

10% din populația totală a țării și 27% din populația ei activă – cifră comparabilă cu cea a mai multor națiuni neindustrializate din Lumea a Treia. În pofida tuturor acestor lucruri, olandezii doresc în continuare să ofere lumii imaginea uneia dintre țările cele mai avansate, ba chiar cea mai avansată, în ceea ce privește distribuirea avuției naționale, echitatea și dreptatea. Ei au orgoliul de a voi cu orice preț să pozeze în oameni fericiți, când în realitate au încetat de a mai fi astfel de cel puțin douăzeci de ani încoace. (În 1976 nu exista șomaj în Olanda. Era un ținut prosper și calm.)

Acest orgoliu deplasat poate juca feste uneori, așa cum s-a întâmplat în micul oraș Potverdorrie din Limburg, aproape de Maastricht, al cărui primar socialist, domnul Freek Maklam, nu mai avea practic mijloace de a stăpâni o situație de tulburări crescânde. Cu 81% șomeri din populația ei activă, această mică localitate se afla în fruntea clasamentului național, ceea ce i-a adus, la sfârșitul anilor ’80, o mănoasă subvenție a guvernului. Primarul n-a utilizat-o pentru a crea locuri de muncă. A preferat să contacteze un expert străin, care i-a făgăduit să transforme prăpăditul Potverdorrie într-un model pentru întreaga lume, ceea ce, spre surprinderea tuturor, s-a întâmplat efectiv după doi ani. Șomajul a rămas practic același, însă grupuri din ce în ce mai mari ale populației au părut a dobândi dintr-odată o conștiință comunitară. Fără a deveni cu adevărat prosper, orășelul Potverdorrie a putut să se mândrească de atunci înainte cu faptul de a fi curat, ordonat și campion a ceea ce se numește „o atitudine pozitivă” în fața vieții. Abandonând televizorul și jocurile electronice, oamenii de acolo, care nu manifestaseră înainte nici cel mai mic interes pentru cultură, au avut curând nevoie de o a doua bibliotecă comunală. Tulburările sociale inerente situației economice dezastruoase au fost profitabil canalizate și puse în slujba unei mișcări ecologice de masă. Găsim aici o paralelă interesantă cu orașul Lombrosa: Potverdorrie a fost primul oraș din Europa Occidentală care n-a mai utilizat pentru nevoile sale alt fel de energie decât din surse alternative. După cinci ani, șomajul a scăzut la 10%. Fără să se plângă de veniturile lor modeste, mulți foști șomeri intraseră în masă în cooperativa „Alt”, care practica o agricultură fără produse chimice. Această întreprindere aproape înfloritoare le-a asigurat, pentru o săptămână de muncă de 24 de ore, un salariu comparabil cu fosta lor indemnizație de șomaj. Și încă,

interesul lor pentru cooperativă n-a făcut decât să sporească, astfel că la șapte ani după ce domnul Maklam se adresase „specialistului străin”, nu numai că nu mai exista șomaj în Potverdorrie, dar acesta se transformase într-o comunitate perfect fericită.

Semnalul de alarmă a fost tras de feminista Rica de Jong din Amsterdam. Ea conta pe mai multe prietene din Grupul de Conversație „Liever Lesbies” („E mai bine să fim lesbiene”) din Potverdorrie, care fusese unul dintre cele mai active din țară, ca fiind exclusiv alcătuit din șomere ce puteau să-și dedice tot timpul conversației. Într-adevăr, ele conversau zi și noapte – nu aveau nici măcar răgazul de a fi lesbiene.

Cu prilejul primei sale vizite de după „reforma” din Potverdorrie, Rica de Jong a remarcat deja o anumită apatie la membrele grupului. Intoleranța lor față de societatea sexistă a masculilor părea diminuată. Nu mai discutau cu aceeași pasiune despre avantajele de a fi lesbiene, ci păreau a se interesa mai mult de ecologie și de proiectele primarului Maklam și ale cooperativei „Alt” care tocmai se înființase.

Fiindcă era favorabilă, în general, proiectelor primarului, Rica de Jong trecu de astă dată peste amănuntele neplăcute pe care le remarcase în comportamentul tovarășelor ei, atât de active mai înainte. Câteva luni mai târziu, le-a făcut iarăși o vizită pentru a le reproșa că nu participaseră la săptămâna de discuții de la Amsterdam, unde absența lor se făcuse dureros simțită. Nu numai că nu regăsi decât jumătate din vechile combatante, dar află cu amărăciune că mai multe dintre celelalte trădaseră mișcarea. Și – culmea – trei dintre ele renunțaseră acum la idealul comun, căzând în brațele unor masculi sexiști. Cât despre cele prezente, zelul lor dispăruse aproape cu totul. Nu mai vorbeau decât de cooperativa „Alt”, de plăcerea lor de a munci acolo, de visele lor fericite. „Spălare a creierului”, rosti Rica de Jong. Și apoi: „După toate aparențele, erau *drogate*”.

Trei ani mai târziu, cu moartea în suflet, avu prilejul de le revedea pe două dintre vechile-i tovarășe din Potverdorrie, acum retrase din mișcare. Erau perfect fericite. Gândeau absolut *pozitiv*, nenorocitele. Nu visau decât la un viitor mai bun pentru comunitatea șovină și sexistă din Potverdorrie. Pentru întreaga lume. Ce luptă dintre sexe, spuneau ele, trebuie să fii cretin ca s-o întreții. Ea nu slujește decât interesul monopolurilor industriale care vor să

distrugă lumea. Ca să fii fericit, trebuie să știi să trăiești în armonie cu condițiile propriei tale existențe. Și alte baliverne de acest soi. Fiind sigură acum că fuseseră drogate, Rica semnală cazul la următorul congres al feministelor de la Rotterdam. Ziarele îl reluară. Ministerul de Interne deschise o anchetă.

Fericirea de la Potverdorrie nu a durat decât șapte ani, după care Ministerul relevă într-adevăr prezența cocainei în apa potabilă. Primarul Maklam fu arestat, justiția și Ministerul Igienei se năpustiră asupra orașului. Potverdorrie se prăbuși în cea mai neagră deznădejde și cu mare greutate putu fi împiedicată o sinucidere în masă. Sevrajul locuitorilor îi făcu inapți de muncă, ceea ce duse cooperativa „Alt" la mizerie. Și totuși, chiar după sevraj (inutil, după Maklam, de vreme ce dozele de cocaină, în loc să crească, fuseseră treptat micșorate), oamenii au continuat să aibă vise fericite și să „gândească pozitiv". Acum s-au pus din nou pe muncă, spre a salva cooperativa de la dezastru. Au intentat o acțiune în justiție ca Maklam să fie pus în libertate. De altfel, acesta e departe de a se căi. A declarat la proces că ar face din nou de zece ori ceea ce făcuse la sfatul expertului străin. (După Maklam, expertul era originar din Suedia. El fusese cel care își propusese serviciile.) „Omul acesta", a spus Maklam, „mi-a explicat că drogul nu era decât un *mijloc inițial* de a le crea oamenilor o anumită disponibilitate. Că doza trebuia micșorată treptat, pe măsură ce controlul viselor lor devenea mai eficace. Da, acest om *le controla visele* – iar rezultatul fusese extraordinar, ar trebui să fiu felicitat în loc să mă văd aruncat într-o carceră. După trecerea a zece ani, mi-a explicat el, n-ar mai fi fost deloc nevoie de drog. Acum, ați stricat experimentul, i-ați persecutat cu sălbăticie pe dragii mei oameni, dar cu toate astea sunt optimist, căci dacă visele lor sunt sub control, ei vor continua să fie fericiți".

O mare parte a opiniei publice olandeze a fost apucată de panică dinaintea acestor dezvăluiri. S-a crezut că se descoperă prezența drogurilor în apa potabilă a o sumedenie de orașe și sate, ceea ce s-a dovedit ulterior a fi fals. Ziarul *NRC-Handelsblad* a publicat un interviu cu Maklam. „Știți ce trebuie făcut?", ar fi spus acesta. „Apa nu trebuie controlată decât atunci când oamenii sunt fericiți. E sigur atunci că ceva nu e în regulă. Oamenii sunt prea obișnuiți să fie nefericiți."

Lombrosa Shadow *din 10 iulie 199...*
Sunt oare teoriile profesorului Caspar Stolzius răspunzătoare de experimentul olandez?

Lombrosa, 9 iulie

Își mai amintește oare cineva de scandalul care a tulburat Lombrosa acum cincisprezece ani? Vreo douăzeci de morți pentru o afacere cu cincisprezece tone de cocaină care n-au mai fost niciodată găsite? Printre cei morți (sau dispăruți?) se afla și un profesor de origine europeană, destul de celebru la acea vreme: Caspar Stolzius. Tocmai încheiase o serie de conferințe la Universitatea din Lombrosa. Manuscrisul gata de tipar al acelor conferințe a fost regăsit, dar nu a fost făcut public. Există totuși niște note luate de un fost ziarist de la *Lombrosa Shadow* care asistase la conferințe. După ce a citit darea noastră de seamă privind evenimentele care au făcut celebru un orășel olandez, Potverdorrie, ziaristul în cauză a găsit unele analogii uimitoare între teoriile lui Stolzius și experimentul desfășurat în acea comunitate din Olanda. Reamintim cititorului că, vreme de șapte ani, cantități minime de cocaină pură le-au fost distribuite locuitorilor din Potverdorrie odată cu apa potabilă. Aceste cantități au fost treptat micșorate. Autoritățile au calculat că, la începutul experimentului, cantitatea de cocaină dizolvată în apă nu depășea o zecime de miligram la litru pe zi, fiind de la 10 000 la 50 000 de ori inferioară dozei cotidiene utilizate de un adevărat toxicoman. Șapte ani mai încolo, ea ajungea abia la patru sutimi de miligram la litru pe zi. Cantitatea ingerată de o persoană, adunată cu cea care se putea asimila prin piele, nu trebuia să depășească niciodată două zecimi de miligram pe zi. Această doză, a declarat Ministerul Igienei, nu e chiar primejdioasă pentru sănătatea unui individ. De aceea, una dintre învinuirile principale aduse primarului din Potverdorrie, respectiv aceea de a fi pus în pericol sănătatea publică, a fost retrasă. Primarul a fost condamnat la doi ani de închisoare, cu un an suspendare, pentru posesie și distribuire ilegală de stupefiante.

Să ne oprim acum la teoriile profesorului Stolzius. Acesta era *onirolog*, adică se ocupa de vise, în particular la om. În conferințele sale, el prevedea că omenirea ajunsese la o cotitură hotărâtoare

în existența ei: posibilitatea de a manipula visele unui individ sau ale unei colectivități oarecare. Visul, afirma profesorul, nu este numai o reflectare a existenței noastre diurne. Uneori se întâmplă tocmai contrariul. Prin intermediul visului se poate influența comportamentul general al oricui.

Închipuiți-vă, ar fi spus el, o lume în care visele oamenilor sunt fericite, pline de optimism și de speranță, impregnate de asemenea de interes și compasiune pentru confrații lor. Orice trăsătură egoistă și belicoasă ar dispărea din existența unor astfel de visători. Iar dacă întreaga lume ar avea vise fericite, ar fi posibil să se evite sfârșitul groaznic care o așteaptă: autodistrugerea. N-ar mai exista războaie, nici dorințe de supremație, nici stăruințe nebunești de a obține fericirea individuală în detrimentul celorlalți. S-ar înscăuna pacea, dreptatea și echitatea pretutindeni.

Stolzius afirma că omul actual avea nevoie să „fie pus în stare de disponibilitate”, pentru a i se putea controla visele. Felul în care explica el controlul era fie prea tehnic, fie foarte confuz. Era mult mai explicit în privința mijloacelor de a obține o „stare de disponibilitate”. Se declara categoric împotriva abuzului de droguri, dar afirma că, în mici cantități, orice drog natural este o comoară aflată în slujba sănătății individuale și colective. O persoană care, din cauza unei bronșite acute, ia două sute de grame de sirop pe zi a ingerat o cantitate de codeină capabilă de a o pune în stare de disponibilitate. Atunci *este posibil* ca visele să-i fie manipulate. Pentru o sumedenie de motive, sfătuia totuși să nu se recurgă la codeină.

Un tratament cu cantități infime de drog, care pe deasupra s-ar fi micșorat treptat, era apt de a permite, în decursul unei perioade pe care o estima între opt și doisprezece ani, producerea unei schimbări ireversibile a viselor unei colectivități date. După trecerea a zece ani, spunea el, întreaga lume ar putea fi purificată în acest fel.

Ziaristul n-a acordat nici o importanță tehnicilor de manipulare a viselor, care formau totuși principalul obiect al conferințelor profesorului Stolzius. Dacă printre cititorii noștri mai sunt persoane care au participat la acele conferințe, le rugăm deci să ne furnizeze informații suplimentare, pe care ziarul le va primi cu recunoștință. Este încă pretimpuriu să tragem niște concluzii, dar nu este exclusă posibilitatea ca „expertul străin” de la Potverdorrie să fi recurs la teoriile lui Stolzius.

Lombrosa Morning Star *din 26 august 199...*
Nu există cocaină în apa potabilă din Lombrosa

Lombrosa/Washington, 25 august

Joia trecută, senatorul Thomas Digges a relevat din nou în fața Congresului ceea ce el numește „ciudatele analogii dintre drogurile din Olanda și cetățenii din Lombrosa”. El a cerut de urgență o expertizare a apei potabile din Lombrosa, expertizare care a avut loc ieri, în cel mai mare secret. Orașul nostru a repurtat o nouă victorie asupra spiritului mărginit al dușmanilor fericirii și energiei alternative, dat fiind că grupul de experți a declarat că apa din Lombrosa este „printre cele mai bune din Statele Unite”. Bineînțeles, nu s-a găsit în ea nici urmă de cocaină!

Răspunzând ziariștilor care o așteptau ieri seară la ieșirea din birou, domnișoara Haym, primăreasa orașului nostru, a afirmat că senatorul Digges avea pesemne nevoie de un concediu, fiindcă ultimele-i intervenții dinaintea Congresului țineau de o stare de depresie nervoasă. Domnișoara Haym l-a invitat călduros pe domnul Digges la Lombrosa, încredințându-l că aerul și apa salubre, ca și alimentele naturale ar putea contribui la ameliorarea stării sale de sănătate.

Epoca nesului

Mircea Cărtărescu

Acest eseu autobiografic inedit a fost scris de Mircea Cărtărescu în februarie 2009 anume pentru această carte, la rugămintea autorului ei (vezi *supra*, pp. 532-533).

În 1975, pe când făceam armata, am observat la câțiva colegi ai mei un obicei ciudat. Încă din zori se adunau la spălător ca să frece, în căni de tablă, ceva ce mi se părea un fel de pastă gălbuie, asemenea muștarului. O frecau neobosiți, câte o jumătate de oră, cu un scrâșnet specific al lingurii pe fundul cănii. Sunetul acesta, amplificat de pereții de faianță și de oglinzile spălătorului, mai avea în timbrul său o componentă, ce venea de la pasta însăși: ceva abraziv, ca și când în cleiul acela s-ar fi aflat granule cristaline, ce se sfărâmau pe rând. Sala se umplea atunci de un miros chimic, adânc, dulceag, la început foarte neplăcut (când pepsiul a apărut prima dată la noi oamenii erau îngroziți de mirosul său de „doctorie”), până la urmă însă intrigant și, pentru mine, neliniștitor. Peste pasta din ce în ce mai închegată turnau apă rece, amestecau turbionar și, în cele din urmă, din crema gălbuie rezulta un lichid întunecat, cafea, fără-ndoială, dar nu o cafea obișnuită. Membrii clubului ocult de frecători o sorbeau cu o voluptate vecină cu extazul, ziua întreagă și mare parte din noapte. Practic, nu dormeau niciodată. Când unul dintre ei era planton în holul dormitorului, se adunau toți acolo, cu ceștile, cutiile de tablă și lingurițele de care nu se dezlipeau ca de niște fetișuri. Scriau toată noaptea scrisori către iubite și logodnice, lingând pasionat lingurițele pe care se lipea substanța dulce și zgrunțuroasă.

Cutiile erau de nescafé „Amigo", singura marcă de cafea solubilă care exista pe atunci. Nu-mi erau cu totul nefamiliare: la autoservirea de vizavi de blocul meu stive întregi sprijineau tavanul. Nu le cumpăra nimeni. Când ai mei terminau cafeaua, mă trimiteau la o mică băcănie, unde boabele erau râșnite în fața clienților în frumoase aparate de alamă. Cumpăram câte cincizeci de grame și veneam acasă cu punguța fierbinte în buzunar, îmbătat de mirosul ce ieșea prin porii hârtiei de ambalaj. Când ajungeam acasă, tot apartamentul mirosea a cafea proaspăt prăjită și măcinată. După ce-și bea cafeaua, mama răsturna ceașca și-apoi încerca să ghicească viitorul în semnele cabalistice pe care zațul le lăsa pe concavitatea de porțelan. Dar cafeaua nu era din lumea mea. Ajusesem în clasa a douăsprezecea și încă nu băusem nici o ceașcă, după cum nu beam nici un strop de alcool, cât despre țigări nici să nu mai vorbim. Singurul meu drog era cititul. Oricum, nesul le era tuturor suspect, ca și fulgii de porumb sau crevetii vietnamezi de care erau pline pe atunci autoservirile.

Nici în armată n-am avut pic de curiozitate pentru lichidul negru, cu guler de spumă, din care tot sorbeau tipii ăia, cu care oricum nu aveam de-a face. Erau niște snobi care nu vorbeau decât despre Robbe-Grillet, Bahtin sau Lukacs, ceea ce suna ca naiba într-o nenorocită unitate militară din fundul țării. Să freci nesul, să scrii iubitei și să citești *Gumele* era pentru ei realizarea supremă, chiar și cu kalașnikovul în spinare.

La cutremurul din '77 eram deja în anul al doilea de facultate. Ai mei se uitau, în sufragerie, la faimosul film bulgăresc *Dulce și amar*. Eu mă pregăteam să fac baie, cada era deja plină, când am văzut deodată peretele vopsit în ulei al băii pleznind în zig-zag. Apoi toată apa s-a revărsat din cadă în timpul minutului de clătinături. Noroc că nu mă dezbrăcasem. Am ieșit în fugă, cu toții, în fața blocului, și-atunci am văzut cât de mult îl avariase cutremurul. În consecință, am stat vreo săptămână la o mătușă. Acolo am băut primul nes.

Mătușa, sora mamei, care apare în *Orbitor* cu numele ei adevărat, Vasilica, mi l-a făcut într-un pahar cu picior, mai curând un pocal din cele din care se bea berea Duvel. Pe fundul de sticlă al paharului, granulele de zahăr din pasta de nes scrâșneau și mai tare, iar damful chimic care se răspândea în cameră era și mai straniu. Când a turnat apă rece pe deasupra și-a amestecat-o

prelung cu substanța crem, am văzut ceva ce m-a uimit și m-a făcut să beau de-atunci încolo nesul numai și numai din pahare de sticlă: lichidul rezultat era la-nceput tulbure, plin de particule aflate în mișcare browniană. După câteva clipe însă, toate drojdiile începeau să se ridice, în cercuri leneșe de spumă diafană, către suprafață, iar la fund apărea o lentilă limpede și scânteietoare de lichid negru, intens și hipnotic, care creștea tot mai mult. Nu știai dacă acea limpezime urca spre buza paharului sau, dimpotrivă, spiralele de ocru, catifelate, care păruseră să urce, coborau de fapt ca să se dizolve în lumină. Până la urmă apa neagră, alchimică, grea, hialină umplea tot paharul, tivită deasupra cu o dantelă de spumă cremoasă. De-atunci am urmat în perioada mea cafeinomaniacă un ritual strict: vreme de câteva minute priveam fascinat spectacolul limpezirii nesului, spiralele crem care nu încetau să se tot ridice, și abia apoi începeam să sorb, cu foarte mici înghițituri, din el.

Datorită îndulcirii cu zahăr, nesul avea la-nceput un gust fad. Îmi amintea de zahărul „candel", înșirat pe ață, din copilărie. Apoi, chimismul lui enigmatic îți invada cerul gurii. Pentru cineva care nu băuse cafea niciodată, acel gust, de neîntâlnit altundeva, ostil, primejdios și totuși pervers atrăgător, acea otravă întunecată erau o provocare totală. Am băut acel prim pahar foarte încet, mefient, cu conștiința vinovată: nu deveneam oare și eu un snob nenorocit, gata să-ncerce toate viciile?

Cred că eram la jumătatea cupei când am simțit, mai întâi subliminal, primele efecte. Creierul meu, total virgin în acel moment, care nu cunoștea încă nici alcoolul, nici nicotina, nici cafeina, a reacționat la lichidul mistic atât de puternic, cu un entuziasm atât de total, încât tot corpul meu a fost luat prin surprindere. Am început să simt, pur și simplu, entuziasm. Entuziasm fără obiect, fericire în afara oricărei cauze exterioare. Un fel de beție asemenea celei a succesului, care se amplifica pe măsură ce trecea timpul. Nu știu cum e să-ți injectezi o doză de heroină, dar acel prim nes, și fiecare pahar pe care l-am băut apoi, timp de vreo cinci ani, îmi umplea creierul de lumină, ca pe un balon umflat cu gaz, mă făcea să mă-nalț, să ies din mine, îmi stârnea dorința irepresibilă de a exista cu adevărat, într-o lume adevărată, în care nimic nu-mi mai era oprit. O morfinomană povestea undeva că în perioada cât se drogase parcă avusese, mereu

alături, un iubit. Și eu mă simțeam îndrăgostit după fiecare pahar de nes, îndrăgostit de nimeni, ca și când ar fi fost posibilă dragostea pură, afară din trupuri și fără nevoia lor.

Chiar a doua zi mi-am cumpărat și eu o cutie de tablă de la autoservire, prilej cu care am constatat că ritualul era mult mai complicat și mai vast decât credeam. Plăcerea începea de fapt cu desfacerea, cu o muchie de cuțit, a capacului de tablă, cu pocnetul când ieșea din marginea ștanțată a cutiei, lăsând să se vadă o folie de metal extrem de subțire, un adevărat himen al fecioarei întunecate dintre degetele mele. Atinsă cu unghia, folia trosnea încetișor. Înăuntrul cutiei, granulele cafenii îmi aminteau, deși erau mult mai mici, de calciul granulat, roz sau albăstrui, pe care mi-l dădea mama cu ani în urmă, și care-mi umplea gura cu o substanță făinoasă și dulceagă. Era epoca în care mă-ndopam și cu tabletele ca de ceară de Cavit 9, care țineau loc de ciocolată, sau cu glucoza ieftină, având desenată pe ambalaj o lămâie cu frunzulițe ascuțite. Cât de mult îmi plăceau granulele acelea de cafea pură! Ce excitant era fâșâitul linguriței când o umpleam cu vârf cu grăuncioarele mirosind a cafeină și a petrol! Goleam lingurița pe fundul paharului, mereu aceeași cupă cu picior, apoi adăugam puțin zahăr. Mișcam ușor, cu vârful linguriței, prin mormanul de grăunțe și cristale până ce obțineam o galaxie minusculă, cu brațe albe și cafenii răsucite-n elice, iar apoi, în centrul galaxiei, picuram cel mai mic strop de apă cu putință. Rând pe rând, granulele bicolore cădeau pradă umidității, dinspre centru spre margini, până când totul devenea o mică mocirlă cleioasă ce mânjea concavitatea de sticlă a paharului. Asupra acelei mlaștini divine mă înverșunam, în următorul sfert de oră, mereu mai prelungit, cu o exigență mereu mai mare. O striveam de pereții atanorului de cristal, o readunam, o centrifugam până ce se deschidea la culoare. Era preludiul voluptății, mai excitant decât însăși voluptatea. Nici un accident, nici o fărâmă solidă nu trebuia să rămână vizibilă în pasta gălbuie, care trebuia să ajungă, la finalul procesului, galbenă-pai și pură ca puritatea însăși. Din adâncul paharului, prin buza sa răsfrântă elegant, ieșea, străveziu, mirosul cafeinic, tot mai puternic, pe care-l inhalam cu o plăcere pe care mi-o amintesc și azi. Cred că înainte de prima sorbitură mă impregnam de nes prin mucoasa nazală și alveolele pulmonare, sensibile ca niște retine la fotonii osmici ce emanau din pahar.

Beam lichidul limpede cu înghițituri foarte mici. Pluteau uneori în el fragmente lipicioase și dulci, pe care le dizolvam între limbă și cerul gurii cu voluptate. Lichidul era mătăsos, persuasiv, cerea mereu altă și altă sorbitură. Dacă mă opream câteva minute, deja tânjeam după încă un strop.

Cu fiecare sorbitură dorința mea de a scrie creștea. Plesneam, pur și simplu, de inspirație. În acea perioadă mi-am scris poemele, care sunt în bună măsură transcrierea înnebunită, hiperlucidă a halucinațiilor și ciudatelor jocuri ale minții pe care mi le inspira lichidul întunecat. Răbufneam pe pagini, scriam mai repede decât aș fi făcut-o după dictare, nu ștergeam absolut nimic (cum n-o fac niciodată), poemele îmi ieșeau încoifate și-mplătoșate ca și când ele ar fi fost prezente, deja, întregi, în cutia mea craniană, de unde le-aș fi tras afară cu lejeritatea și grația cu care iluzionistul trage șirul de eșarfe colorate. „Enthousiasmos" era sentimentul elin de „înzeire" care umplea piepturile războinicilor în bătălii, făcându-i eroici, anihilându-le frica de rănire și moarte. Același zeu îmi spărgea și mie pieptul când, mai fericit decât fusesem vreodată, mă aruncam pe paginile albe ca să le maculez cu jetul de cerneală țâșnit din mine. Mai târziu scrisul meu s-a așezat și-a devenit mai înțelept. Dar înainte să-mplinesc treizeci de ani am scris cel mai adevărat, mai liber, mai inspirat și ultrainspirat, și acest lucru îl datorez în bună parte uzului și – în cele din urmă – abuzului de nescafé.

Încetul cu încetul, am ajuns să beau cinci-șase cești în fiecare zi. Ca în cazul oricărui drog, efectul devastator de la-nceput s-a diminuat cu timpul. După câțiva ani, dârdorile și febra nesului mi s-au domolit. Aveam aceeași plăcere ritualică de a pregăti paharul care-mi servea de *Graal* cotidian, dar efectul nu mai era cel de altădată. Nu mai muream și înviam cu fiecare poem. În plus, începusem să simt efectele adverse ale abuzului de cafeină: secătuirea minții, sleirea aproape fizică a celor două emisfere, pe care ajunsesem să le simt uneori ca pe niște mieji de nucă uscați în coaja lor. Trăiam într-o continuă iritare, o exasperare sterilă, atât de dezamăgitoare după perioada eroică. Odată parcă amestecasem în pahar cu o linguriță de aur. Acum ea era ca de plumb, iar lichidul, altădată atât de însuflețitor, mi se părea acum deprimant și morbid. Deasupra aveam mereu un plafon de nori, nu mă mai puteam bucura de nimic, nu mai găseam nimic pentru care să

mai merite să trăiești. E perioada în care am renunțat la poezie. Cât aveam să mai scriu? Încă treizeci de ani, volum după volum? Perspectiva asta îmi făcea silă. Timp de câțiva ani efectul nesului, pe care continuam să-l beau dintr-o rutină sinistră, a fost o depresie endogenă, adâncă, imposibil de alungat. Mă înecam în lichidul negru. În faza fericită visele îmi deveniseră psihedelice, le urmăream fascinat ca pe niște filme fantastice. Mi le aminteam în întregime, dovadă sutele de vise de-atunci notate minuțios în jurnale. Acum nu mai visam nimic, iar când totuși o făceam, atmosfera era întunecată și posacă: visam doar în sepia, doar în lumină de amurg.

Am părăsit definitiv nesul abia când am simțit efectele lui fizice. Într-o primăvară, am început să-mi simt ficatul umplut cu aer, ca o bășică de pește. Aveam un balon sub coaste, în partea dreaptă. Nu mă durea, trăgea doar în sus, ca baloanele din copilărie, pe care tata le umplea de la aragaz. Eram mai curând mirat decât speriat. Apoi au început durerile, ca de cuțit înfipt în ficat. Amețeam, mi-era greață, salivam continuu. Am dus-o pe picioare luni de zile în starea asta. Nu mă mai puteam preface că nu înțeleg: după fiecare pahar de nes simptomele se acutizau evident.

Așa că într-o bună zi, la începutul anilor '90, am terminat-o cu nesul cu o fermitate sfâșietoare, cum termini cu o femeie lângă care nu mai poți nici să trăiești, nici să mori. Toate simptomele privării de drog m-au copleșit imediat. Nu mai vedeam nici un viitor: cum să mai scriu fără nes? Avea să se vadă acum cât de neputincios sunt în realitate, când entuziasmul chimic nu mai interferează cu sistemul dopaminergic din creierul meu. Când trăiești starea de îndrăgostire, care este fără-ndoială tot o adicție, te-ntrebi cum ai fi putut trăi, cum ai fi fost în stare să vezi lumea dacă n-ar fi fost femeia pe care-o iubești. Nu vezi nici un viitor pentru tine, rămas singur. Motivațiile lumii tale se leagă de prezența ei. Retragerea din această dependență adâncă devine o tortură fizică, un venin neuro-cerebral vărsat clipă de clipă în sângele tău. Am simțit această dezîndrăgostire timp de cel puțin un an după ce am abandonat nesul, în perioada când am scris cea mai tristă carte a mea, romanul *Travesti*, prima scrisă exclusiv cu puterile mele.

Cu încetul, orizontul minții mele s-a-nseninat. Nesul nu m-a mai atras deloc, deși acum, în forme probabil mult mai benigne

decât oroarea ce mirosea a petrol de altădată, îl găsești pe rafturile tuturor supermarketurilor. L-am înlocuit cu cafeaua filtru, subțire ca apa, care nu-mi face nici bine, nici rău. O singură ceașcă, dimineața, îmi ajunge. E acum doar un ritual domestic: de fapt, soția mea și cu mine bem cafeaua de dimineață numai ca să punem, timp de jumătate de oră, ziua la cale. Ciudata mea adicție de nes de pe vremuri e acum (ca de altfel toată acea epocă de îndrăgostire, prietenii pasionate și poezie) o vagă amintire, un detaliu al micii mele mitologii personale.

Lista ilustrațiilor

Index de plante și substanțe psihotrope

N

O

P

R

S

Index de nume

D

E

N

R

S

W

X

Z

Cuprins

Partea a II-a
Narcotice și halucinogene în cultura română modernă

Addenda

În seria de autor „Andrei Oișteanu”

au apărut:

Grădina de dincolo. Zoosophia
Imaginea evreului în cultura română
Cutia cu bătrâni
Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească
Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură

în pregătire:

Sexualitate și societate

www.polirom.ro

Redactor: Tereza Culianu-Petrescu
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Radu Căpraru

Bun de tipar: aprilie 2014. Apărut: 2014
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. Tipo-Lidana S.R.L.,
Calea Unirii, nr. 35, Suceava
Tel. 0230/517.518; Fax: 0330/401.062
E-mail: office@tipolidana.ro; www.tipolidana.ro
